دراسات اسلامية

— ١١ —

الإنسان الكامل في الإسلام

دراسات ونصوص غير منشورة

ألّف بينها وترجمها وحققها

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

الناشر

وكالة المطبوعات

٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

الطبعة الثانية

ايار — مايو — ١٩٧٦

تصدير عام

بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية ، سَعَت فكرةُ « الإنسان الكامل » في لحضارة الإسلامية ، حتى تَعْبُرَ هُوَّة اللانهاية بين المخلوق والخالق ، تلك ُوَّة التي انبثقت عن يَنبوع الروح السحرية . فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين اقضين : لديانتها ، وإدانتها .

وفي حنايا هذا السعي الجميل تلبَّثَتْ مراراً لتستروح أنسامَ الانعتاق من ُر العبودية التي فرضتها على نفسها أزليةً أبديةً ، حتى عُدَّت الحرية التي تباحتها لِذاتها في لحظاتها العالية لوناً من التجديف ، بل الكفران .

فما من عَجَب بعد هذا في أن يكشف لنا تطورُ هذه الفكرة عن مصير جود الإنساني في تلك الحضارة : أعني عن مطامعه ومصارعه ، عن ملاهيه آسيه .

والفكرة بدأت دنيوية ، وانتهت أخروية ، في توازٍ تامٍّ مع مآل الروح ربية ، التي استهلت وجودها حية قوية ، أعني إنسانية ، ثم خرَّت صريعة ـة الأولى القاتلة ، علة الاستقطاب الذي مزّقها فأسلمها في نهاية المطاف إلى ى خارقة ، أعني لا إنسانية .

أفما آن لنا اليومَ ، مَعْشَرَ صَحْبِي ، أن نستنبط العِبْرة كلَّ العبرة ، تطور تلك الفكرة ؟

عبد الرحمن بدوي

فهرس الكتاب

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري

تأليف هانز هينرش شيدر . . .

١ ـ كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلينية . . . .

٢ ـ الإنسان الأول في الكونيات الإيرانية القديمة . . . . .

٣ ـ التغيير الثنوي التشاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات النجاة عند الغنوصيين . . . . —

٤ ـ قبول النظرية في الغنوص الإسلامي . . . . —

٥ ـ الصور الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي . —

٦ ـ الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب التعبير في الشعر الغنائي الفارسي . . . . —

١ ـ ملحق : نشيد مانوي . . . . ٩١ — ٩٦

الإنسان الكامل في الإسلام

وأصالته النشورية

تأليف لوي ماسينيون ١٠٣ — ١٤٣

ـ النظرية الأخروية للانسان الكامل وبواعثها العصرية . ١٠٥ — ١١٢

٢ — نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل . . . . ١١٣ — ١١٥
٣ — بذور النظرية في القرآن واعتناق الشيعة لها . . . . . ١١٥ — ١٢١
٤ — العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية وأنواع هذه النصوص . . . . ١٢١ — ١٣١
٥ — كتب الملاحم . . . . ١٣١ — ١٣٢
٦ — تحليل « خطبة البيان » . . . . ١٣٢ — ١٣٨

نص ملحق (حققه المترجم)

« خطبة البيان » . . . . ١٣٩ — ١٤٣

ملحق

نصوص غير منشورة

حققها المترجم ١٤٥ — ١٧٣
١ — من كتاب «مراتب الوجود» لصدر الدين القونوي . . ١٤٧
٢ — « المواقف الإلهية » لابن قضيب البان . . . .
(أ) وصف المخطوطة : تصوف تيمور رقم ١٠٤ . . ١٤٨ — ١٥٠
(ب) ترجمة المؤلف (عن «خلاصة الأثر» للمحبّي) . ١٥١ — ١٥٤
(جـ) استهلال ١٥٥
٣ — نص كتاب « المواقف الإلهية » . . . . ١٥٦ — ١٧٣
١ — موقف تنفّس الرحمن . . . . ١٥٦ — ١٥٧
٢ — موقف البرازخ العرشية . . . . ١٥٧ — ١٥٨
٣ — موقف برزخ بين الغيب والشهادة . . . . . ١٥٨ — ١٦١
٤ — موقف الإيمان بالغيب . . . . ١٦١ — ١٦٤
٥ — موقف الإسراء . . . . ١٦٤ — ١٧٢
٦ — موقف مقام العَلِيّ . . . . ١٧٢ — ١٧٣

٧ — موقف مقام الولي . . . . ١٧٣ — ١٧٤
٨ — موقف مقام الخلافة . . . . ١٧٤ — ١٧٦
٩ — موقف مقام المحبة ١٧٦
١٠ — موقف هوية الهواء . . . . ١٧٧ — ١٧٨
١٠ — مكرراً — موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان . ١٧٨ — ١٨١
١١ — موقف العلم . . . . ١٨٢ — ١٨٤
١٣ — موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية . . . ١٨٤ — ١٨٥
١٤ — موقف الأنانية . . . . ١٨٦ — ١٨٧
١٥ — موقف القطبية . . . . ١٨٧ — ١٨٩
١٦ — موقف التصريف . . . . ١٨٩ — ١٩١
١٧ — موقف الفناء . . . . ١٩٢ — ١٩٤
١٨ — موقف الغوثية . . . . ١٩٤ — ١٩٥
١٩ — موقف الحقيقة المحمدية . . . . ١٩٥ — ١٩٧
٢٠ — موقف الانسلاخ . . . . ١٩٧ — ١٩٩
٢١ — موقف مفاتيح الغيوب . . . . ١٩٩ — ٢٠١
٢٢ — موقف سفر السالكين . . . . ٢٠١ — ٢٠٤
٢٣ — موقف معارف مناهج العارفين . . . . . ٢٠٤ — ٢٠٦
٢٤ — موقف الأسماء . . . . ٢٠٦ — ٢٠٨
٢٥ — موقف إيجاد الروح . . . . ٢٠٨ — ٢١٠
٢٦ — موقف الفقر المطلق . . . . ٢١٠ — ٢١١
٢٧ — موقف الاصطفاء . . . . ٢١٢ — ٢١٥
٢٨ — موقف الجنات . . . . ٢١٥ — ٢١٩

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري *

تأليف

هانز هينرش شيدر

إهداءاً إلى الأستاذ يوسف مَرْكفَرْت

في ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

(*) هذا البحث أصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية في ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ . ومداره الكشف عن اتصال تاريخي في الأفكار ذي أهمية نموذجية ؛ وأنا أعلم أن مراحله الجزئية لا تزال بحاجة إلى إيضاح خاص : لكن إذا استطاع هذا البحث أن يقدم هذا الاتصال الذي لا يمكن أن يؤتي البحث فيه ثماره إلا إذا جعلنا نصب أعيننا وحدة ارتباطه ، وإذا استطاع أن يحقق للبحث في تاريخ الأفكار ارتباطاً وثيقاً بين الدراسات الإيرانية والإسلامية ، أقول : لو استطاع هذا كله لكانت الغاية من هذا البحث قد تحققت . وفيما يتصل بالبحث التفصيلي في القسمين الثاني والثالث يخلق بي أن أشير إلى كتاب ظهر جزءاً سابعاً من مجموعة « دراسات مكتبة فاربورج »: (ر . ريتسنشتين وهـ . هـ . شيدر : « دراسات عن النزعة التلفيقية القديمة » **R. Reizenstein, — H.H. Schäder** : *Studien zum antiken Synkretismus.*

وفيما يتصل بالمسائل الإسلامية خاصة سأتناول الأمر بالتفصيل في دراسة خاصة عن « ناصر خسرو والغنوص الإسلامي *Nasir i Chosrau und die islamische Gnosis* ، عرضت بعض فصولها أمام مؤتمر المستشرقين المنعقد في منشن (= ميونيخ) (انظر المجلد ٧٨ ، الكراسة ٢ ، صفحة عو (٧٦) وما يتلوها) . ولا أستطيع هنا غير الاكتفاء بالإشارة إلى المدى الكبير الذي أدين به في هذا الاتجاه للأبحاث الجديدة ، خصوصاً أبحاث تور أندريه **T. Andrae** ولوي ماسينيون **L. Massignon** ور . ا . نيكولسون **R. A. Nicholson** وهـ . س . نيبرج **H. S. Nyberg**

١ – كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلينيـة . ٢ – الإنسان الأول في الكونيات الإيرانية القديمة . ٣ – التغير الثنوي التشاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات النجاة عندالغنوصين ٤ – قبول النظرية في الغنوص الإسلامي . ٦ – الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي . ٦ – الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب التعبير في الشعر الغنائي الفارسي . ٧ – ملحق : نشيد مانوي .

– ١ –

لن تتحقق عن الحضارة الإسلامية نظرةٌ شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقِرَّ واستقرَّ هذا المبدأ ، وهو أن هذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هي نتيجة عمليةِ تعادل كاملة ، أعني التعادل بين أمة أتباع النبي العربي ، تلك الأمة التي سيطرت عليها فكرة عظيمة – فكرة الإسلام الإيجابي لوجه الإرادة الإلهية ، إرادة الله الواحد – ، والتي كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو – نقول التعادل بين هذه الأمة وبين الحضارات الأقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها . لكن ليس معنى هذا أن التعادل كان عملية موحّدة نشأت مع الاحتلال العربي ثم ختمت في مدى بضعة أجيال من الناس . وإنما الأحرى والأوضح أن يقال إنها تتبدّى عن عملية منطقية ، عن ديالكتيك باطن ، وإنَّ ردَّ فعل – بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب الحضارات المقهورة – قد تلا دخول العرب المسلمين وإنشاءهم لنظام حكومي واجتماعي ذي اتجاه ديني جديد . ردَّ فعلٍ يكشف عن اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها من أشكالِ محليّة للحضارة ، ويعبِّر عن تأثيره في اتجاهين متعارضين ظاهرياً – وظاهرياً فحسب – : فقد أوجد من ناحيةٍ التنوعَ الغنيّ لأشكال

حضارية فرديّة منظمة وفقاً للانتساب العنصري والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبدع — وكل هذا داخل مجموع الحضارة الإسلامية — هذه الأشكال الحضارية نفسها في طابعها الموحّد الرائع [1] . والحضارات القديمة ، خصوصاً منذ القرنين التاسع (الثالث الهجري) والعاشر (الرابع الهجري) قد برّزت وانتصرت على نحوٍ رائع جعل بعضهم يتحدث عن « نهضة الإسلام[2] » ، وهو

---

(١) وأوضح رمز لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية في الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العلم كله والشعر الذي كانت كلاسيكيته (أي كونه واجب الاحتذاء والتأثر والاتباع) ليست موضع شك حتّى من جانب المسلمين غير العرب . وتتضح مكانة العربية خصوصاً إذا ذكر المرء هذه الواقعة الفريدة جداً من الناحية التاريخية . وهي أنه في زمان التوسع العربي كانت اللغة العربية الفصحى هي لغة الاستعمال العام الحي الشامل ولم تكن وقفاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد مثلا أنه بدخول الجرمان في العالم الروماني تم الفصل بين اللاتينية الكلاسيكية وبين تطور اللاتينية الشعبية إلى حد أن المساعي التي بذلت في دائرة كارل الأكبر (شارلمان) لاستعادة اللاتينية الخالصة ، تدل على ميول واضحة « النزعة الإنسانية » (أي تدل على أن هذه المساعي نشأت عند أناس شاعرين بأنهم يريدون استعادة شيء قديم ولّى منذ عهد بعيد ولم يعد يربطهم به شيء) ، بينما الشعراء العرب المعاصرون لهم في بلاط الخلفاء العباسيين كانوا يشعرون بأنهم على اتصال مباشر مستمر بالشعر البدوي الجاهلي .

(٢) آدم متس : « نهضة الإسلام » ، سنة ١٩٢٢ A. M. etz : *Die Renaissance des Islam* لكن من الطبيعي أن قيمة هذا الكتاب الكبيرة لا تتأثر باختيار العنوان . راجع ألوان التقدير التي أبداها (عن الكتاب) كارل هينرش بكر C.H. Becker في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٨ وما يتلوها ، ويوسف هوروفتس في مجلة « نقد الكتب الألمانية » DLZ سنة ١٩٢٣ ، ص ٩٧ وما يليها . (ورتشرد هرتمن R. Hartmaan في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧١٨ وما يليها) — و « النهضة » معناها : قبول مجموع النشاط الحضاري لأمة ذات حضارة أقدم من جانب حضارة أحدث تشعر بأنها على اتصال مستمر تاريخي بتلك الأقدم ، اتصال تاريخي سواء كان شعبياً أو فكرياً أو كليهما معاً . والنهضة لهذا تفترض مقدماً وعياً تاريخياً بوجه خاص ، والقدرة على التأمل التركيبي من بعد على أساس تاريخي ؛ وكذلك تفترض شعوراً جماعياً ذا اتجاه أخلاقي إصلاحي (راجع عدا مؤلفات كارل بورداخ K. Burdach المشهورة خصوصاً : يوسف نادلر ، « الرومنتيك البرلينيون » Nadler : *Die Berliner Romantik* (سنة ١٩٢١ م ، الفصل الأول) . وكل هذه المعايير تعوز الحضارة الإسلامية . =

تعبير يؤدي إلى سوء الفهم . وليس ثمت من ناحية الواقع الموضوعي ما يبرر استعماله . ومن هنا كان أخطر واجب أمام الباحث هو أن يحاول الكشف أولاً ، في الميادين الجزئية وبالنسبة إلى الوقائع المفردة للحضارة المادية والروحية، عن استمرار الاتصال بين الحضارة القديمة في عهدها الأخير وبين قبول (تلك الحضارة) في الحضارة الإسلامية . وهذا الواجب قد شُرع في أدائه بنجاح كبير في ميداني تاريخ الاقتصاد والتشريع ، وكذلك أيضاً في ميدان العلاقات بين الإسلام والمسيحية [1] ثم الصلات بين الإسلام واليهودية ، وذلك حينما يكون الأمر متعلقاً بنشأة الدين الإسلامي . وفيما يتصل بالحضارة الروحية الأكثر تأخراً في العهد ، لدينا سلسلة من الأبحاث الممتازة في تاريخ الطب والعلوم الطبيعية . لكن فيما يتصل — وهو أمر مفهوم بطبعه بالنسبة إلى نموذج حضارة كنموذج الحضارة الإسلامية — نقول ، لكن فيما يتصل بالميادين الرئيسية للنشاط الروحي : أعني تطور الفكر الديني والفلسفي ، لا يزال ينقصنا حتى الآن فيما يتعلق بالصلات مع الحضارة القديمة في عهدها المتأخر لا نقول ملاحظات وأبحاث جزئية جيدة ، وإنما ينقصنا الأساسُ العامُّ التنظيمي الذي يهيىء في هذا الميدان بحثاً متعدد الجوانب شاملها ، ومضمون النتائج .

= وحسبما يتراءى لي لا أجد فيها ميولا إلى « نهضة » إلا في موضع واحد : هو تجديد السنة الإيرانية القديمة العظيمة ، التي ارتبطت بها وثبة الوعي القومي والحضارة الروحية العالية في عصر السامانيين بفضل عبقرية أمثال الشاعرين دقيقي والفردوسي ، مما كانت « الشاهنامه » ثمرته . ويتحدث عن هذا العصر على أنه « عصر نهضة فارسية » Persian Renaissance إدورد . ج . برون في كتابه « تاريخ الفرس الأدبي » : E. G. Browne : Lit. Hist. of Persia ج ٢ ص ١٣ . — وكان يمكن الحركة الطورانية في تركيا الجديدة أن تصبح « نهضة » لو أنها تطورت من علم رومانتيكي وسياسي إلى وعي تاريخي حقيقي بالتاريخ التركي القديم والحضارة التركية العتيقة — كما سعى لها رجال مثل كوبريلي زاده محمد فؤاد (راجع في هذا رتشرد هرتمن في بحثه الجديد عن ضيا جوك ألب Zija Gök Alp المنشور « بمجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٥٧٨ وما يتلوها) .

(١) نوصي هنا بحرارة بالرجوع إلى الملاحظات القيمة التي أبداها اشتروطمن R. Strothmann في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٤ ص ٤٦٤ وما يتلوها .

والسؤال عن « الإمكان » المبدأي لربط الفكر الإسلامي بالفكر القديم المتأخر عهداً ، وعن صلة هذا التثمير للفكر الإسلامي من خارج ، صلته بممكنات تطوره الذاتية الباطنة ، نقول إن هذا السؤال لم يوضع بالوضوح والتحديد المطلوبين إلا حديثاً بفضل لويس ماسينيون . ففي كتابه عن الحلاج والبحث المفرد المكمل له في « نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي » قد قدّم التوجيه الثابت لكل بحث يجري من بعدُ في هذا الميدان [1] . وما كان يمكن إلا لمثل المعرفة الهائلة التي امتلك ناصيتها ولمثل الإدراك العبقري لعامّة التطور الروحي للقرون الأولى للإسلام أن تضع تمييزاً واضحاً بين نماء الآراء المحليّة وبين قبول أو تلقي المذاهب الأجنبية في الإسلام ، وعن هذا الطريق يُعطى للقول : « نزعة التلفيق الإسلامية Synkretismus معنى إيجابيٌّ . وهو بتتبعه لفعل التفكير القديم — في عهده المتأخر — في التفكير الإسلامي عن طريق التوسّعات والتعديلات التي أصابت جهاز التصورات العقلية عند المسلمين ، إنما يحقق واجباً لا مفرّ من مواجهته في هذا الميدان وهو : ألا يقال بوجود علاقات في تاريخ الأفكار إلا إذا ثبت بالدليل القاطع وجودُ علاقات كتابية ؟ لأن الأمر هنا أمر تأثيرات ، لا يكفي لها افتراض وجود رواية مباشرة شفوية .

وهذا المبدأ ينطبق كذلك على المحاولة التي نبذلها في هذا البحث . وهي تخطيط صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيّفتْها الهلينيةُ [2]

(١) راجع المقال المسهب في مجلة « الإسلام » Der Islam ج ١٥ كراسة ١ .

(٢) عندي أن المعنى الوحيد الذي أفهمه من هذه الكلمة هي تلك العملية التي بدت مع «تأسيس دولة الإكمينيين» ... ومع الصدع العميق في تاريخ الشرق القريب » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ ص ١٧٧٣ DLZ) ، عمليـة التسويـة المتبدلة بين تدين الشرق القريب وبين التفكير المنظم اليوناني ، مما وجد العرب نتائجه في البلاد الإيرانية الغربية والبابلية : على صورة موسوعة من العلوم تحددت ونمت نمواً كاملا وسجلت كتابة ؛ على أساس فلسفة واتجاه دين خاص . كذلك تم هذا النحو الإسلامي الخاص لتلقي تراث الأوائل ؛ — بينما لا نكاد نشاهد ارتباطاً مباشراً بين العلم المدرسي الإسكندراني وبين الحضارة الإسلامية في مصر . وإنما نشاهد أن التأثيرات قد انصبت في الحضارة الإسلامية في مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الغنوص الإسلامي ، وهي فكرة ألقت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً (١) ، ثم نتابعها إلى أن نبلغ تأثيرها الفني الشعري ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » تهيىء لنا إيضاح مقصدين مميزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية (٢) : أولاً هذه الواقعة وهي أن ثمت ، في تحليل سنة الأوائل التي تلقاها الإسلام ، يتبدى في معظم الأحوال ارتباط لا يكاد ينحل وتبادل في النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص إيرانية ، أو تشير في نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، وبين تيارات فكرية هلينية من ناحية أخرى ؛ ثم ثانياً هذه الواقعة وهي أن ثمت أفكاراً معينة تمثل مكانة ممتازة في النظر الإسلامي قد انفرطت من عقد الفكر اليوناني وتقدمه وآلت — وليَقِس المرء بهذا البَوْنَ الأساسيّ بينه وبين تكوين التصورات في الفكر « العلمي » الغربي ! — آلت إلى « رموز » ذات طابع جمالي فني (استيتيكي asthätisch) بارز ؛ ولذا تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز تفتح للتصوير الشعري ثروة من صِلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوّعت وأوِّلت ، ولكنها مع ذلك لم تفصل عن معناها الأصيل ، الفلسفي أو الديني .
وهذا يقودنا إلى مسألة من أجمل المسائل المعروضة أمام البحث الإسلامي : وأعني بها تحليل الإنتاج الفنيّ الذي كان أهم إنتاج من غير شك بعث فيه

---

(١) ر . ا نيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » ، سنة ١٩٢١ R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism* ؛ هـ . س . نيبرج : « رسائل صغيرة لابن العربي » ، سنة ١٩١٩ H. S. Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi* وأرجو أن يسمح لي هنا بالإشارة إلى مقالات التنويه في « مجلة الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٩٠ وما يتلوها ، و « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ ، وما يتلوها .

(٢) التي ، هنا وفي مواضع أخرى ، تكشف عن قوتها الذاتية وقدرتها الخاصة على رفع الأنظار والأفكار من اختلاطها ، وعدم تحديدها إلى صورة تركيب دقيق منطقي متعمق ، والتي كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون وريثة فحسب ، بل وأيضاً مكملة ، نقول إن هذه المكانة تتبدى حتى في الأحوال الجزئية كما هي الحال هنا .

الإسلامُ الحياةَ وهو : الشعر الغنائي الفارسي في أساوبه المتميز كل التميز ، خصوصاً في تلك الرابطة الغنية بالتوتر إلى درجة خارقة . ومع ذلك فهي . على الأقل عند كبار ممثليها . قد سوّيت إلى أبعد حد من الانسجام . رابطة الحسّي والروحي التي تميز الفكرة الباطنة فيه تمييزاً فريداً خاصاً تجعله نسيجَ وَحْــدِه .

وما أشرنا إليه من قبل من أهمية السنّة الإيرانية الأقدم عهداً . بالنسبة إلى الإسلام. لا يزال في حاجة إلى فَضْل بيان . ومن الثابت أن التأثير الذي حدث بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية . يأتي في المقام الأول في البحث . ويفوق كل ما عداه أهميةً وعمقاً بمراحل عدة — هو ذلك الذي جاء من قِبَلِ الحضارة القديمة المتأخرة الهلينية كما تكونت في بلاد آسيا الغربية ونمت . ومن هنا كانت عناية البحث متجهة على الأخص في هذا الاتجاه . وكانت النظرة منصرفة عن تلك الحضارة التي تأتي في المقام الثاني في التأثير بعد الحضارة اليونانية : أعني الحضارة الفارسية في العصور الوسطى . أي في عهد الساسانيين .

فعلى الرغم من أنه تجلى أن كل التصويرات الحاسمة للحضارة الروحية الإسلامية قد تمّت وأبدعت في بلاد الإمبراطورية الساسانية المتداعية . سواء في بابل وفي إيران نفسها ؛ وعلى الرغم من أن الإنسان يلتقي بالتأثيرات التي جاءت منها في الأدب الإسلامي في كل خطوة وحالة — فإنه لم تقم مع ذلك إلا محاولات فردية جداً للوصول إلى نظرة عامة عن هذه الروابط [١] .

---

(١) لنذكر في المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسي ك. ا. اينوسترا نتسيف K. A. Inostrancev . ويجب أن توجه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذي كتبه شيخ البحث الإسلامي اجنتس جولد تسيهر Goldziher ، بعنوان : « الإسلام والبارسية » *Islamisme et Parsisme.* في « مجلة تاريخ الأديان » ، رقم ٤٣ سنة ١٩٠١ ص ١ وما يليها *in Revue d'Histoire des Religions*. ففي هذا البحث عرض للمشكلة في نطاقها العام واتضحت سلسلة من النقط الحاسمة : مثلا التأثيرات الفارسية الواضحة في مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الديني ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، =

والصعوبات هنا شديدة جداً ، نظراً إلى انعدام المصادر الأصلية عن التاريخ الحضاري للعصر الساساني ، انعداماً يكاد يكون كاملاً . فلسنا نعرف عن التطور الروحي لذلك العصر إلا أخباراً موجزة غير مباشرة . ولهذا فليست لدينا إلا تصورات غير واضحة ولا محدودة تماماً عن هذه الواقعة الثابتة — بوصفها واقعة — واقعة تَلَقّي العلوم والآداب الهلينية الآرامية . وفيما يتصل بحادث ذلك العصر ، الحادث الأخطر أهميةً بالنسبة إلى تاريخ الأديان ، وهو نشأة الديانة المانوية ، نشاهد اليوم خصومةً يبدو أن التفاهم عليها يزداد كلَّ يومٍ عُسْراً . فبينما معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هي النتيجة المنطقية لتنمية الثنوية الإيرانية ، وتبعاً لهذا تنتسب إلى تاريخ الديانة الإيرانية — دون مساس بهذه الواقعة وهي أنها من حيث مضمونها وتبعاً لتكوينها وانتشارها (أو بعد انتشارها) قد طمحت إلى مرتبة فوق مرتبة أن تكون مجرد « فرقة » Sekte ، وإلى أن تعد ضمن الأديان العالمية — ، فإنه يشاهد من ناحية أخرى أن الاختلاف الواضح حقاً في الوعي الأصلي الديني بين الديانة الزرادشتية ذات

= الحساب العددي للفضائل الدينية ، خماس الصلوات اليومية ، المغالاة في قيمة السواك للأسنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفي تماماً — ولا بد أن تختفي ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السني البارسي . لكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نؤكد بكل يقين اليوم ، يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التي جاءت من قبل البدع الغنوصية السارية موازية لدين الدولة الزرادشتي ، تلك البدع التي أطلق المسلمون على ممثليها لفظاً عاماً هو : زنديق . فإذا شاهدنا الثعالبي ونظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة مزدك ، فإنهما في هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأً ظاهراً . (نشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذي كتبه ارتور كرستنسن بعنوان « حكم الملك قباذ الأول والشيوعية المزدكية » في أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ **Det kgl. danske A. Christensen :** ***Le règne du roi Kawadh I et le communisme Mazdakite*** ؛ ونتائج هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبي وما يتضمنه من نواح سياسية تاريخية ودينية تاريخية) . وسنتحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدتسيهر يشير بنوع خاص (ص ٥ وص ٩) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

النزعة الأخلاقية الفاعلية والداعية إلى توكيد الدنيا والحياة — وهي الديانة التي ينظر إليها هنا ، بطريقة لم تعد مقبولة اليوم ، على أنها الديانة الإيرانية (الحقيقية) عامةً — وبين الديانة المانوية ذات النزعة الصوفية الزاهدة العازفة عن الدنيا الناشدة للخلاص عن طريق المعرفة . نقول إن هذا الاختلاف قد جُعل نقطة ابتداء منها ينكر كل ارتباط عميق [1] . ولعلنا نستطيع هنا أن نتعلم على أيدي مؤرخي الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقة بين « المجوس » والمانوية ، وذلك في تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقلّ وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو مشاهد في الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوّتين كونيتين متعارضتين . وفي إهابة ماني بزرادشت ، ويحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهي أن الميول التبشيرية عند ماني وأتباعه كانت متجهة أولاً وبالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور — وهذا شاهد على النّسَب المختار بين الروح الإيرانية وبين مذهب ماني [2] . ومع ذلك فإن التأثيرات المانوية ، كما تلقاها أحياناً

---

(١) مثلا في الأيام الأخيرة في أبحاث أ . د . فون فيزندونك بعنوان : « الإنسان الأول والنفس في الروايات الإيرانية » (١٩٢٤) A. G. von Wesendonk : *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung* وا . شفتلوفتس : « هل المانوية ديانه إيرانية ؟ » : I. Scheftelowitz : *Is Manichaeism an Iranian Religion ?* (في « آسيا الكبرى » ج ١ *Asia Major*) . ولا يسعني هنا إلا الاجتزاء بالإشارة إلى المبحث الأول وموضوعه في بعض النواحي هو موضوع بحثنا نحن هذا ، ولكن بطريقة في النظر مختلفة تماماً . ولا محل هنا لمناقشة التفاصيل، لأن الاختلاف اختلاف في المبدأ قبل كل شيء ، ولأن المفترضات الفيلولوجية التي يبدأ منها فون فيزندونك ، هي من ناحية أخرى قد تجاوزها (تقدم البحث العلمي) .

(٢) راجع : أبو المعالي : « بيان الأديان » (أورده شيفر Ch. Schefer في « منتخبات فارسية » ج ١ Chresomtathie Persane) ص ١٤٥ حيث يلاحظ أن الفصل بين البابين : « مذهب ماني » و « مذهب ثنوي » وجعلهما ذا عنوانين مختلفين هو مجرد خطأ من الناسخ ، كما لاحظ أرتور كرستنسن Arthur Christensen (في « العالم الشرقي » ، ج ٥ ص ٢١٢ *Monde Oriental*) . كذلك راجع ابن حزم : « الفصل في الملل » ، ج ١ ص ٣٤ وما يتلوها ، والشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٨٨ .

المسلمون وأدانوها [1] — مثلاً كما في الحالة التي سنذكرها من بعد ، وهي مسألة الرازي الطبيب العظيم — نقول إن هذه التأثيرات تنتسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية في الإسلام [2] . وفي هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أنّ المانوية — كما يشاهد في مسألة الرازي مثلاً — قد أحدثت تأثيرها في الإسلام ، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية ، وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان [3] ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطوري الفضفاض المغرق في الخيال ، الذي يتبدى في المصادر الشرقية — في مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، في الأبحاث المحدثة ، خطيراً جداً [3] . والأمر الثاني هو أن المانوية في تأثيرها لا يمكن فصلها عن الارتباط العـام لتلك الحضارة الروحية المتجانسة التي امتدت قبل الاحتلال العربي بقرون في آسيا الغربية بما فيها المقاطعات الغربية لدولة آل ساسان [4] ،

---

(١) راجع ما كتبه لوي ماسينيون استطراداً حول « الزندقة » في « عذاب الحلاج » ص ١٧١ وما يتلوها ، ١٨٦ وما يتلوها ... L. Massignon : *Passion...* .

(٢) من المفيد ملاحظة أن ابن حزم في الموضع المشار إليه يريد أن يرد مذهب الرازي في المبادىء أو القدماء الخمسة إلى مذهب « المجوس » . ومذهب الرازي هو من غير شك في اتجاه مذهب المانوية في العناصر النورية الخمسة .

(٣) فيما يتصل بالمانوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve خصم أوغسطين (القديس) — إلى عبارات القسم التي يجب ألا يبالغ في قيمتها والتي نشر نصها اليوناني ك . كسلر في كتابه : « ماني » ص ٤٠٣ وما يتلوها K. Kessler : *Mani* ونصها اللاتيني قد أبرزه من جديد ف. بانج في مجلة « موسيون » رقم ٣٨ (سنة ١٩٢٥) صفحة٥٣ وما يتلوها : H. Bang, in *Muséon* . والأمر عينه ينطبق على الحركات المانوية الجديدة (راجع اتسكلر في مجموعة هرتسوج هوك ج ١٣ ص ٧٥٧ Zöckler : in Herzog-Hauck و ر . ريتسنشتين : «تصورات انحلال العالم» R. Reitzenstein : *Weltuntergangsvorstellungen* في : « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠ . *Kyrkohistorisk Arsskrift* .

(٤) إن الفضل في إبراز مشكلتها على نحو غني بوجهات النظر ممتاز مما اضطر البحث العلمي إلى إعادة النظر وتجديده في بحث المسألة كلها إنما يرجع إلى أوزفلد اشبنجلر O. Spengler ؛ (راجع تقديرات كارل هينرش بكر C. H. Becker لبحث اشبنجلر : « انحلال الغرب ») =

والتي كانت قواعدها الحاملة لها مستعارة من الفكر اليوناني .

وهذا ينطبق كذلك على فعل الروح الإيرانية في القرون الأخيرة السابقة على مجيء الإسلام والقرون الأولى الإسلامية انطباقاً تاماً : فهو لا يمكن فصله عن فعل الهلينية [1] . والواجب الرئيسي للبحث هنا هو إعادة تركيب الحضارة العامة الهلينية الآرامية ، تلك الحضارة التي ليس ثمت تعبير موجز عنها خيرٌ من : « الحضارة السحرية » .

= في هذه المجلة (أي « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG) ج ٧٧ ص ٢٥٥ وما يتلوها ، وإدورد ماير Ed. Meyer في « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ سنة ١٩٢٤ ص ١٧٥٩ وما يتلوها .

(١) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٩ . — وهناك نموذج شائق جداً لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليوناني الذي تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيراني ، وهذا النموذج هو الدفاع الذي كتبه ماردان فروكس Mardanfarrux ، ابن أوهرمزد داذ ، دفاعاً عن الديانة الزرداشتية ، كتبه في العصر العباسي علي أبكر تقدير ، وهو كتاب « شكند — جمانيك فزار » Skand-gumanig vizar (« الفصل الحاسم للشك ») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست West وهي ترجمة ممنة في الغموض وعدم الدقة (« نصوص فهلوية رقم ٣ = كتب الشرق المقدسة ») ، ج ٢٤ ، ش ١١٥ ، وما يتلوها Pahlavi Texts III *Sacred Books of the East* ، ثبت المحتويات الموجز الموجود في أول نشرته للرواية البازندية Pazand والسنسكريتية (بومباي سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعي تسوده في قسمه الدفاعي وبصورة أقوى في قسمه الجدلي (الفصل ١١ ضد المسلمين ، الفصل ١٣ و ١٤ ضد اليهود ، الفصل ١٥ ضد النصارى ، الفصل ١٦ ضد المانوية) نقول إنه تسوده تماماً تصورات الفلسفة الهلينية الغربية ومناهجها المنطقية . فبدلا من العرض التقريري الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذي كانت حجته الأخيرة هي : « مكتوب أنه ... » ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلي ، أي في المقام الأول لإقامة بحث عقلي في مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فالمؤلف يبرهن على أن الفكرة الرئيسية القائلة برد الشر إلى قوة مستقلة خارج الله ، هي فكرة تقتضيها الضرورة العقلية . وهو يحدد موقفه من تيارات فلسفية خاصة : فهو يجادل في ٦ : ١ الدهرية (راجع إشارتي في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ، ص ٤٦١) وفي ٦ : ٣٥ — السوفسطائية (في الرواية البازندية : سفتاي Swavstai ، والسنكريتية سفستاييكا — تبعاً =

وفكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه « الحضارة السحرية » ورمزٌ مليء بالمعنى نسيج وَحْدِه . وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق . وإنّا لنجد في الأبستاق الأحدث ، في السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق ، اسمه هكذا : جيا مرتين Gaya maretan أي « الحياة الفانية » ، أو في صورة أبسط جيا « الحياة » . والروايات المترابطة نراها لأول مرة في الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة ، وتبعاً لهـذا في الكتب العربية . ويسمي هنا جيومرد gayomard (تكتب gayokmart : جيوكمرت) ، وفي العربية كيومرث ، وفي شذرات من طُرْفان لم تنشر بعد نشاهد الصورة جيمورد Gémurd (مكتوبة gyhmwrd : جهمفرد ، راجع NGGW سنة ١٩١١ ، ٤ تعليق). والمصدر الرئيسي هو كتاب « التكوين» *Genesis* المكتوب بالفارسية الوسطى ، وهو كتاب عرّف به مؤسس الأبحاث في الأبستاق ، ألا وهو أنكتيـل ديبرون Anquetil Duperron ، ويسمى عادة باسم بُنْدهِشْن *Bundahisn* «الأساس» (بدلاً من زنداجاسيه Zandagasih « الوثيقة المنقولة » وهي التسمية الصحيحة له) ، وهو كتاب لم توضح مكانته أهميته الأدبية إلا في الأعوام الأخيرة . فهو لم يصبح في متناول الناس جميعاً لا منذ سبعة عشرة عاماً وفي صورة كاملة ، وذلك بفضل النشرة الزنكغرافية

= للعربي : سوفسطائي ، راجع مثلا البيروني : « الآثار الباقية » ٨٢ : ٢٢) ، وفي ١١ : ٢٨٠ يجادل المعتزلة (في الرواية البازندية : مثرزى muOzari والسنسكريتية : مثجريكا Muthajarika) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب ويا للأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن C. Salemann في « مذكرات أكاديمية بطروغراد *Mém. Acad. Pétersbourg*، ٨ : ٦ : ٦ (١٩٠٤) يبحث في مذهب ماني من ناحية الأفكار التوجيهية النظرية وحدها ، ولهذا يظهر – بخلاف بقية ألوان العرض الشرقية – أنه يندرج في سلسلة الردود الغربية المسيحية ، وهذا من شأنه أن يكمل الملاحظة التي أوردناها من قبل في ص تعليق .

الفوتوغرافية التي عملت على أساس مخطوط هنــدي [1] . بينما كانت النشرات والترجمات السابقة [2] التي كانت تستخدمـــه غالباً في الأبحاث المتعلقة بتاريخ الأديان تقوم على أساس نص مختصر مشحون بالأخطاء . أما الرواية الكاملة المسماة باسم البُنْدَهشْن الكبير . ولا يزال يشار إليه بهذه الإشارة : Gr. Bd. ، فلم تعرف حتى الآن إلا عن طريق ما أورده ج . دومستتر J. Darmesteter وا . بلوشيه E. Blochet تبعاً لمخطوطـــة في باريس . وعن طريق الدراسة العظيمة التي عملها ا . جيتسه A. Goetze للفصل الثامن والعشرين [3] . لكن هذه الرواية لم تعرف بعدُ معرفة كاملة . ومن المعروف أنها تدل من بين الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى على مجرد قلة رموز قسم رئيسي من العمل . ومن ناحية أخرى جاءت أبحاث جيتسه Goetze بهذه الحقيقة النهائية — التي طالما أشار إليها ا . وست E. West من قبل مراراً [4] — وهي أن البُنْدَهشِنْ يتضمن في جوهره منقولاً أبستاقياً لم يحفظ لنا في

---

(١) البندهشن ، نشرة بالزنكغراف المخطوط رقم ٢ . . . نشرة المرحوم ارقد ت . د . انكلسريا مع مدخل عمله .ب . ت . انكلسريا ، بمباي ١٩٠٨ *The Bûndahishn, bein a Facsimile of het TD Manuscript Nr. 2... ed. by the Late* Ervad T.D. Anklesaria *with an Introduction by* B. T. Anklesaria

(٢) ت . فسترجورد : « بندهشن الكتاب الفهلوي » سنة ١٨٥١ : N. Westergaard : *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر . فندشمن « دراسات وآراء زرداشتية » سنة ١٨٦٣ Fr. Windischmann : *Zoroastrische Studien* وف . يوستي : «البندهش» F. Iusti : Der Bundehesh سنة ١٨٦٨ . وا . وست « نصوص فارسية » ج ١ سنة ١٨٨٠ « كتب الشرق المقدسة» رقم ٥) E. West : Pahlavi Texts I, 180 (Sacred Books of the East)

(٣) « حكمة فارسية في ثوب يوناني » *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII, II 60 ff. 167 ff.)

(٤) راجع المواضع المذكورة في كتاب جيتسه المذكور ، ٧٦ تعليق ٢ (حيث يجب أن يقرأ ١٣ بدلا من ١٣٧ ، و٤٦٥ بدلا من ٤٦٣) ، وكذلك أيضاً كتاب تيله وجيرش : « تاريخ الديانات في العصر القديم » ج ٢ : ٥٠ ، ٣٨ . Tiele-Gehrich : *Gesch. d. Rel. im Altertum.*

أصله [١] . وبهذا يصبح لهذا الكتاب ، بوصفه مرجعاً ، نفس القيمة التي للكتب الأبستاقية [٢] ؛ ويمكن بسهولة أن يفصل ويميز بين الحواشي والإضافات وبين الرواية المنقولة القديمة .

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانة الأبستاقية ، فعلينا بعدُ أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ في الصورة الأقدم لها ، أي ديانة زرادشت كما تتبدى لنا في الجاتا . لقد لاحظ ا . كرستنسن من قبل ملاحظة قيمة [٣] مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقيّ (« الحياة الفانية ») لا يمكن أن يفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجرّدة ، الأسماء التي وضعت للقُوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التي تميز الديانة الزرادشتية تمييزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحُجّة ، ألا وهي أن صورة العجـــل الأول التي نصادفها مراراً في الجاتا ، العجل الذي يبدو في الجاتا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، في صورة الشاكي ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملاً إذا لم ير المرءُ فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول [٤] . وكلتا

---

(١) هو مستخرج من الترجمة التلخيصية الفارسية الوسطى لقسم مفقود من الأبستاق هو : « دا ماذ نسك » *Damas-Nask* (« كتاب الخلق ») حفظ لنا منه في مواضع أخرى فهرست مشتملاتـــه .

(٢) أما أن فون فيزندونك v. Wesendonk (راجع قبل ص ٨ تعليق ١) يرفض حجج جيتسه بدون برهان (في كتابه المذكور ، ص ١٢٢) فإن هذا من أبرز عيوب كتابه .

(٣) « الإنسان الأول والملك الأول في التاريخ الأسطوري للإيرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢ *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*

ولبراجع في كل ما يتصل بهذا القسم هذا الكتاب الجيد الذي يؤلف ويحلل بوضوح وإيجاز نموذجيين المواد الفارسية الوسطى والعربية الخاصة بأسطورة الإنسان الأول ، وإن كان لم يحسب حساباً للرواية المانوية ولم يفد من البندهشن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبـــل .

(٤) صورة موازية ، يمكن بسهولة أن تفسر على أساس الميل الاجتماعي ، يتابعها زرادشت : فمجهوده متجه حقاً إلى حث البدو الإيرانيين الشرقيين على الاستقرار والزراعة وتربية =

الصورتين تظهر كذلك في كونيات البُنْدَهِشْن في توازٍ دقيق . وفضلاً عن هذا فإن الفكرة المناظرة الفيداوية المشهورة : فكرة الإنسان الأول الكوني (بروصا purusa) ، الذي تؤدي تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجفيدا ١٠ : ٩٠ ، Rgveda X 90) تقول إن تلك الفكرة ترتد بالصورة الإيرانية للإنسان الأول إلى العصر القديم الآري .

وبهذا تتأيد النظرية التي قال بها سنة ١٩٠٢ الباحثُ الدانيمركي ا . ليمن [١] E. Lehmann والتي لم يذكرها كل من كرستنسن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) : تلك النظرية التي تقول إن الإنسان الأول قد ورد ذكره في الجاتا . وليمن يشير إلى الجاتا الثالثة ذات الأهمية من كل ناحية (« يسنا » ٣٠ *Yasna*) . وفيها تتحدث الفقرة السادسة عن الديفيين Deven ، الذين عند القرار الأول للخلق انحازوا إلى صف الروح الشرعية . هنالك هرعوا معاً إلى إيشما (من اكسشم Xishm ، وهو الغضب المتجسد على صورة جني ، وخصوصاً الخُمار الطقوسي ، وهو الصورة المعارضة لفوهو مانا Vohu Manah ، المعنى الخيّر) الذي به يؤذون حياة الإنسان (يا بَنَيين أهوم مريتـانو ya banayen ahum maretano [٢]) . ومن المؤكد أن ليمن على حق حين يرى في الكلمات الأخيرة — في تعارض مع ما ورد في Maretan-Y 32, 12 الإنسان بالمعنى الكامـل ، وبهذا يشير إلى كون فكرة الإنسان الأول موجودة في الاستعمال اللغوي في الجاتا .

= الماشية ومهمة التضحية بالحيوان في الطقوس . أما أن يكون هو الذي أبدع من جديد صورة العجل الأول الأسطورية — من تلك الصورة التي يعرف أنها أبرزت من بعد إلى الصدر تماماً في ديانة مترا ، فهذا أمر غير محتمل أبداً . بل الأحرى بنا أن نفترض أنه هو الذي جدد في صياغة أسطورة أقدم خاصة بالإنسان الأول وبالعجل الأول ، مما يتفق مع الفكرة التوجيهية للتناظر الكامل بين النماذج الروحية العليا وبين المخلوقات الجسمانية .

(١) *Zarathustra, En bog om Persernes gamle tro, II 97*.

(٢) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholome وريشلت Reichelt أن maretano هي في صيغة المفرد في حالة الملك genitif . أما أندرياس وفاكرناجل Andreas-Wackernagel (NGGW 1909) فيرون في هذه الصيغة أنها في حالة الفاعل الجمع .nom (« وبهذا يؤذي الناس الحياة بواسطته ») .

ولتحديده يكفي هنا أن نورد أن الإنسان الأول في المنقول الإيراني يؤدي أولاً وظيفة كونية ، ولم يتخذ بعد — كما حدث في العصر الهليني — صبغة دينية أو بتعبير أدق صبغة خلاصية . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها . نظراً إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جثته غارت في تراب الأرض . وثمت رواية خاصة [١] تقول إنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية : وفي هذه الرواية لا بد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالي البابلية ؛ لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكوّن العالم ، يضاف إليها هنا — معدناً ثامناً — أشرفُ المعادن وهو الذهب ، الذي ينشأ عن النفس (جيان *gyan*) — وذلك تبعاً لما أثبته ر . ريتسنشتين حديثاً في مناسبات عدّة بالنسبة إلى التفكير الإيراني ومنه المانوي من وجود فن للحساب يجمع الكل أو المجموع إلى الأجزاء [٢] . لكن في هذه الرواية أيضاً — وهي بالضرورة أحدث — يؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفه ماهية كونية حيثما أمكن على نحوٍ أقوى .

فهنا يلعب الإنسان الأول إذن الدورَ الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم ، كما أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة هـ . يونكر [٣] تبعاً لعرض البُنْدَهِشْن . ففي الدورة الثانية من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام ،

---

(١) لم تعرف هذه الرواية حتى الآن إلا في الصورة الموجزة الواردة في « مقتطفات من زاذسبرم » *Exzerpten des Zazsparm* (راجع كرستنسن ، الكتاب المذكور ص٢٣) ، لكنها توجد في صورة أقل وقد عرضتها — في الكتاب الوارد ذكره هنا من قبل في التعليق الوارد في ص ١٠ ، — وذلك في « البندهشن الكبير » .

(٢) راجع ر . ريتسنشتين في : « المجلة التاريخية » ١٢٦ ، ١٧ ، ٢٧ وغير ذلك : R. Reitzenstein *in Hist. Ztschr.*

(٣) « حول المصادر الإيرانية لنظرية الأيون (= الدهر) الهلينية » (في « محاضرات مكتبة فاربورج » ج١ ص١٢٥ وما يتلوها = *Ueber irnische Quellen der hellenistischen Aion Vorstellung* (in *Vortr. Bibl. Warburg*) ولم ينتبه فيزندونك إلى هذا البحث الأساسي إلا بصورة عابرة تماماً .

التي فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحي اللامادي في داخل ، وجه إلى صورة ظاهرة . يخلق الإنسان الأول صورة نورانية غدانية . ويبكر هذه الدورة يقتحم المناقض الخليقة الإلهية . فيرسل الله جنده السماوي ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر . وفي الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية . وهنا لا بد للإنسان الأول أن يموت كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته . وموته يتحقق بإرادة الخالق : فهذا يرخي عليه نعاساً [1] . فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت في العالم . لكن موته لا يقع — وهنا نجد مرة أخرى رواية تنجيمية أحدث — . إلا بعد مجيء مجموعة فلكية من النجوم معينة .

ولكي نقدر أهميته في التفكير الإيراني قدراً صحيحاً . لا مندوحة لنا عن إلقاء نظرة موجزة على مضمونه . فقد تبين بفضل جيتسه Goetze أنه قد تكون بصورة كاملة في إيران في القرن الخامس قبل الميلاد تفسير للعالم شامل على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر — أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير — . وفي خصائص هذا التفسير تتجلى هذه الحقيقة . التي لعل ف . ك . أندرياس [2] F.C. Andreas أن يكون أول من تنبه لها . ولكنها انكشفت في الأيام الأخيرة وفي وقت واحد

---

(١) الكلمة الدالة على هذا xvāb مشتركة المعاني في الكتابة الفارسية الوسطى ، ولهذا قرئت حتى هكذا : xved (« أبيض ») ، على الرغم من أنه يتبدى من مصدر متأخر لم ينتبه إليه حتى إليه حتى الآن في كتاب البندهشن الكبير ، تقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس » . نعم إن هذه الكلمة يلوح أن النساخ البارسيين المتأخرين لم يفهموها ، بيد أن التفسير الخيالي لنظرية الإنسان الأول ، هذا التفسير الذي أورده د . جنترت في كتابه « السلطان العالمي الآري وأرض الخلاص » ص ٣٤٨ وما يتلوها H. Güntert : *Der Arische Weltkonig und Heiland* هو تفسير غير مقبول على أي حال .

٢) أورده ر . ريتسنشتين في كتابه : « ديانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ = Reit zenstein : *Die hellenisitschen Mysetrienreligionen* . (راجع الآن خصوصاً ا . كرستنسن في *Act. Orient* ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها) .

تمريباً من وجهات نظر متباعدة بفضل ر . ريتسنشتين [١] ، وه . يونكر [٢] ،
ا . جيتسه [٣] ، و — هذا أمر يثير كل انتباه — الباحث في الصينيات ل .
ى سوسير [٤] . وهذه الحقيقة هي أن الأساس في هذا المذهب هو مجملٌ
و صورة إجمالية لتصويرٍ أو تكوين ذي خمس سلاسل ؛ ولا سبيل إلى الشك
ي ثبات هذه الحقيقة . ولما كان ر . ريتسشنتين قد أثبت في الوقت نفسه سيادة
صورة الإجمالية الخماسية في التفكير المانوي ، فإننا هنا بإزاء سند ذي أهمية
خاصة على وجود اتصال مستمر بين التفسير الكوني الإيراني القديم وبين التفسير
كوني المانوي .

وهذا النظام العالمي — وتحليله أهم بكثير جداً من التأملات في نشأة الأسماء
لإلهية الإيرانية ورحلاتها — إنما يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين
لخالق الإلهي والخالق المُعارِض الشيطاني ، وما بينهما من كفاح ينتهي بانتصار
وى النور . وفي هذا الكفاح كما رأينا يكون الإنسان الأول ، بوصفه ممثّل
لإنسانية ومعناها الباطن ، بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة [٥] —

---

١) الكتاب المذكور سابقاً ؛ وكذلك راجع : « سر الخلاص عند الإيرانيين *Das iranische Erlösungsmysterium* ص ٦٢ ، « المجلة التاريخية » . *Hist. Ztschr.* ١٢٦ ، ١١ وما يتلوها .

٢) الكتاب المشار إليه ص ١٣٥ ، ١٦٠ وما يتلوها ، ١٦٤ .

٣) المرجع المذكور ، ص ٧٨ . والاعتراضات التي وجهها شفتلوفتس **J. Scheftelowitz** (في مجلة « آسيا الكبرى » *Asia Mjor* ج ١ ص ٤٦٦ وما يتلوها) لن تبقى بغير رد .

٤) « النظــام الكوني الصيني الإيراني » **L. De Saussure** : *Le systèm*e *Cosmologique sino-iranien* (في المجلة الأسيوية *Journ. Asiat.* ، أبريل — يونيه سنة ١٩٢٣) ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً ص ٢٣٨ تعليق رأي هـ . يونكر) .

٥) راجع البندهشن الكبير : ١٧ ، ١٢ ، ششم مرداهرف داذ أو زداريه وأكاريهى أنراج مينوج وهمست ([illegible] ؟ ، راجع « موجز الفيلوموجيا الإيرانية » **Gr. irn. Phil. la 320** ط ١ ١٣٢٠ ديفان **shashom mard, ahrov dâdo Zâdarih u anrag menug u hamist de van** . « وسادساً (بعد السماء والماء والأرض والنبات والعجل الأول) خلق الإنسان العادل لجندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (؟) الديف » (في =

كما هي الحال في المانوية تماماً . وفي صفه يوجد جند الصُّوَر الأولية الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، فروهر[1] . وبينما نرى عند ماني عرضاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجنّ – ولن يخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءاً من نوره تستغلُ من أجل تكوين العالم المادّي وبني الإنسان – لا نكاد نجد شيئاً مفصّلاً في الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرخي النّعاسَ عليه ، أن موت الإنسان الأول – كما هي الحال عند ماني أيضاً – ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، وإنما عن كونه أول الموقَظين يوم البعث وأنه يوهب نصف ما في الشمس من نور ، بينما النصف الثاني يقسم بين سائر الناس . وفي هذا تعبير عن المكانة الممتازة التي له في الأخرويات الإيرانية القديمة وعن أهميته الكونية الثابتة هنا . وعند ماني ، كما في كل الديانات الغنوصية ، قد عُدّل من تأويل الجانب الأخروي خاصّة : فقبل نشأة العالم المادّي تمّ مسرحية الهبوط والخلاص للإنسان الأول ، والغنوص يجدد هذه المسرحية (الدراما) في التأمل ، وذلك بأن يجد فيها تعبيراً عن وجوده الخاص : فكما أن الإنسان الأول ، ابن الله ، تقيده الجن في الأصفاد ، كذلك روحه الخاصة التي هي جزء من الروح الإلهية ، تتجافى عن أصلها وترسف في قيود ظلمة الوجود

= الأبستاق . كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب « الإنسان العادل ») . وفي الكتاب نفسه ٢١ ، ١١ : جيومرد دكسجو مندنه إى كو مردم أز وى توكسمج وپد – آن عنجو شيدج ، (« موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ١ / ٣٢١) زاذ هيند ، وش داذ أو أذيافريه إى آسانيه داذار Gayomard daxsagomandih e ku mardom az oy toxmag u pad-an, angoshidag, Zâd hend, ush dâd o adyâvarih e asanih dadar

« العلامة المميزة لجيو مردهى أن بني الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه ، وقد خلقه عوناً أعني إسعاداً (راجع الآن هـ . يونكر في *Ung. JBB* ج ٥ ص ٤١١ وما يتلوها) للخالق » .

(١) راجع ما أورده كرستنسن في كتابه المذكور ص ٢٣ نقلا عن بلوشيه ، من فقرة مأخوذة من البندهشن الكبير سأعود إليه في التو .

الأرضي الجسماني . وكما أن الإنسان الأول قد حرَّره المخلص ، الذي هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجنّ وأعاده إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصي أن يأمُل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير في الأصل الإلهي وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العَوْد والخلاص [1] . ومهما يكن من كبر الفارق في الموقف الديني هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يَشُكَّ بجدٍّ في أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمانوية ذواتاً واشجة قربى قوية جداً ، أعني أن التفسير الإيراني القديم للعالم والإنسان في العالم تعود للظهور في المانوية ، دون اختلاف إلا في المظهر الديني ؟ إن استمرار هذا التفسير للعالم الذي أُدْلي به في إيران منذ أقدم الزمان والذي أثرت بساطته الرائعة وإحكامه الفائق — خصوصاً في الإجابة عن مسألة العناية الإلهية والخير والشر في العالم — أثرت في الأكاديمية الأفلاطونية كما بيّن ذلك ڤرنرييجر [2] ، نقول إن هذا الاستمرار هو السِّمة الرئيسية في تاريخ أديان آسيا الغربية ، ويؤكد نفسه في كل تغيُّر للمزاج الديني . وكل نظرة لا تستطيع أن تجعل هذا الاستمرار في الفكرة أمراً نُصْبَ عينيها ، بل تنساق وراء التغير الدائم البرّاق للشكول والرموز في اختلاطها فلا تدرك الفروق من خلال الأمور المشتركة ، هي نظرة تقضي على نفسها بالعقم .

ولهذا فنحن نؤكد أن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية كونية (كوسمولوجية) خاصَّة بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة : فهي تفيد في « تفسير » نشأة الإنسانية بتصوير أسطوري . ونحن هنا — كما يقول ه .

---

(١) هذا السياق من الأفكار قد فصل فيه القول مراراً وبإحكام ر . ريتسنشتين . وأود أن أشير أو أحيل خصوصاً إلى المقال : « نظرات الخلاص قبل المسيحية » *Vorchristliche Erlosungslehren* (في « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٢ ص ٩٤ وما يتلوها *Kyrkohistorisk Arsskrift* ، ويوجد منها مستخرج خاص في كل مكتبات الجامعات الألمانية) : ففيه خير مدخل إلى هذا العالم الفكري الذي يبدو أول الأمر غريباً عن فكرنا .

(٢) « أرسطو » ، سنة ١٩٢٣ ص ١٣٣ وما يتلوها Werner Jaeger : *Aristoteles* .

أولدنبرج – بإزاء مذهب في « العلم السابق على العلم » . وكلٌ منا يعرف أنه ليس ثمت فارق ، بالنسبة إلى هذا النوع من التفكير ، بين الوجود الفزيائي والوجود النفسي ، أو بين الوظيفة الكوسمولوجية (الخاصة بعلم الكون) وبين الوظيفة السيكولوجية (الخاصة بعلم النفس) : ففكرة التناظر بين العالم الأكبر والعالم الأصغر تتحدث أو تنطق عن هذا بوضوحٍ كافٍ . وبهذا المقدار يكون الإنسان الأول ، بوصفه النموذج الأول للإنسانية ، بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة ، على صلة مفهومةٍ بطبعها ، صلة بمجموع النفوس ، أي فروهر . وجنوده يبدون في أول الكفاحً ضد الجن [1] . وما ذكرناه قبل ص ٢٧ تعليق ٥ عن الإنسان الأول من أوصاف ، ينطبق كذلك على النفوس ، – وصلتهم به ليست مشكلة مطلقاً في نظر التفكير الإيراني . إنما يصرّح بوضوح لأول مرة في النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول وبين مجموع النفوس الفردية . وهذا يُفَسَّر بأنه هنا كما في كل أديان الخلاص قد استيقظ التفكير في الأنا الفردي والتفرقة أو التمييز بين العقل عامّة أو الروح عامّة وبين الروح الفردية ، وهو تمييز من المعروف أنه لا يُبْلَغ إلا في المراحل المتأخرة جداً من تطور الفكر الإنساني ، ويقوم خارج الفكر الإيراني القديم ، وكذلك خارج الفكر الهندي القديم واليوناني القديم [2] . ولا شيء أبلغ في الدلالة من هذه الواقعة وهي كون النعوت الإيرانية القديمة كل القدم الخاصة بـ « الشخصية ، الفردية » يعبّر عنها بواسطة التصورات الموغلة في الموضوعية أو أكثر ما يمكن تصوره موضوعياً من التصورات ، وأعني بها التصورات الخاصة بـ « الدين ، الاعتراف » (دئينا ، فره وشي daena, fravasi ، قارن

---

(١) راجع خصوصاً النص الذي أوردناه من قبل مشاراً إليه في ص ٧ تعليق ١ ، والذي أتحدث عنه بتفصيل في البحث المشار إليه مراراً .

(٢) (راجع في هذا الآن البحث الرائع الذي كتبه يوليوس اشتنتسل **J. Stenzel** بعنوان : « حول تطور فكرة الروح في الفلسفة اليونانية » **Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griechischen Philos,** ***Die Antike.*** المنشور في مجلـــة « الحضارة القديمة » ج ١ سنة ١٩٢٥ ص ٢٤٤ ، وما يتلوها) .

الاسم الميــدي : فره ورتِش φρααρτης – Fravartis « قَيِّم بأمر الاعتراف ») .

— ٣ —

والآن وقد استقرت لدينا الأهمية الكونية النفسانية للانسان الأول بالنسبة إلى التفكير الإيراني القديم ، فإنه من المفهوم في الوقت نفسه أن فكرة الإنسان الأول هذه قد كانت ذات تأثير خارق في كل موضع تلقى التفسير الإيراني القديم للكون ؛ لكن ليس لنا هنا أن نخوض في أمر الروابط المعقدة بين فكرة الإنسان الأول وبين الأسطورة الموازية لها التي تعود هي الأخرى إلى العهد الآري ، أسطورة الناس الأوَل . فإن شاء المرء أن يرتفع من واقعة التأثير السياسي ، الذي كان لإيران في آسيا الغربية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، إلى الأسباب الباطنة للتأثير العميق الذي كان للأديان الإيرانية في ديانات آسيا الغربية ، فلا بد للمرء من أن يُسلّم بأن هذه الأسباب يجب أن يُبْحث عنها في وحدة وبساطة ومنطقية التفسير « العقلي » للعالم الكلي على أساس وجهة نظر أخلاقية موجّهة كتلك التي عرضتها الديانة الإيرانية . فليس من بين أديان آسيا الغربية ، بل ولا الديانة اليهودية نفسها ، مَن أبرزَ هذه المسائل : من أين أتى الإنسان ؟ إلى أين يذهب ؟ وماذا عليه أن يفعل ؟ ودفعها إلى الصدر وأجاب عنها بيقين وبساطة يشيعان الحرية ، وليس بينها من قَدّم الجواب في صورة واضحة الفكر مستقصاة كما فعلت الديانة الإيرانية . وهنا كما في تاريخ الأديان عامّة تنطبق هذه الواقعة ، وهي أن الدين الواحد يؤثر بمقدار ما يقدّم تفسيراً عقلياً للعالم ، وبواسطة هذا التفسير نفسه [1] .

وبقدر ما اتضح تأثير تفسير العالم ، هذا التفسير الثَّنَوي الإيراني القديم ،

(١) ليس من المفهوم تماماً لماذا يشك فون فيزندونك (الكتاب المذكور ، ص ٣٤) في هذه الواقعة . فتاريخ الأديان يقدم لنا شواهد عديدة على هذا . أجتزىء بذكر واحد من أبرزها هو : تأثير مواعظ بوذا ، الخاصة بماهية الألم ، في آسيا الشرقية والعليا .

في ديانات آسيا الغربية ، يتضح كذلك من ناحية أخرى تحول الموقف التقويمي عند الفرد بإزاء العالم ، هذا التحول الذي تم في الوقت عينه . فبينما الديانة الإيرانية القديمة في صورتها الكلاسيكية تقوّم العالم الأرضي والوجود الإنساني تقويماً إيجابياً متفائلاً تماماً في معنى الكلمات العجيبة في حمد الله التي يُستهلّ بها معظم نقوش دولة الأكمينيين ، فإننا نشاهد اتجاهاً مضاداً لهذا في التصويرات الدينية القائمة على تلك الديانة أولاً وبلا استثناء ، وفي الوقت نفسه تبدو الشخصية الفردية وحنينها إلى الخلاص وطريقُها إلى النجاة في مقدمة المشاغل الدينية . وهذا التدين الجديد ، الذي سيظل من المستحيل تحديده زماناً ومكاناً نظراً إلى الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية ، قد أمعن الباحثون في عشرات السنين الأخيرة في التنقيب عن ماهيته وتطوره في كل اتجاه . ولا نذكر هنا إلا تلك التصورات الفردية التي تتجلى فيها من جديد صورةُ الإنسان الأول ، — وبخاصة في ارتباط وثيق جداً بالصورة المركزية في كل تلك الأديان ، أعني صورة المُخَلِّص .

وإن في الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكمن القسمات التي ستصبح حيّة في ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك نشاهد الإنسان الأول كائناً ذا طبيعة إلهية ، وهو يمثل — بوصفه نموذجاً أول للإنسانية — مجموع النفوس ، لكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا [illegible] — فهو « الحياة الفانية » ، وليس واحداً من « القديسين الخالدين » . وفي مقابل هذا نرانا في أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطناً للإنسانية — تحت تأثير تعقّد أنساب الآلهة ووشائجها في الغنوص .

وإنه لفضل : لريتسنشتين ومن بعده ف . بوست W. Bousset ، فضل يبقى أبداً ، أن كان أول من اعترف بأهمية نظرية الإنسان Ἄνθρωπος الإلهي في الغنوص ، وبهذا حققا الفهم التاريخي الديني لأقدم غنوص . فبعد أن نمّى ريتسنشتين هذا الفهم بفضل أهم وثيقتين وهما : البويماندرس Poimandres

الذي يكوّن السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية . ثم الخطبة النعاسنية التي حفظها لنا هپوليت Hippolyt [1] ، تابع ف . بوست هذا العمل مستعيناً بمجموع الكتب الغنوصية ، وكشف عنه في الكتب المنداعية والمانوية بالقدر الذي كانت به هذه الأخيرة معروفة ، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية [2] . وإنه لأجمل شاهد على عبقرية نظرته أنه استطاع أن يستخلص الصورة الأصلية للمذهب الإيراني مما تيسر من ترجمات ناقصة للكتب الفارسية الوسطى — يستخلصها استخلاصاً صحيحاً تماماً [3] . أما فيما يتصل بالرواية الواردة في البويماندرس والخطبة النعاسنية فقد قام الأستاذ ريتسشتين بتفسيرها من جديد في الكتاب الذي أشرنا إليه في مستهل البحث ، رابطاً إياها بالرواية الإيرانية ، فنجتزىء هنا بالإشارة إليه . إنما علينا هنا أن نعيد ذكر الفكرة الرئيسية في البويماندرس . هنا ينشأ عن أبي الأشياء كلها ، عن النوس νοῦς (العقل) ، الأنثروپوس ἄνθρωπος (الإنسان) المساوي له في الماهية . وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى من كل مهيمن على فلك حظاً من طبيعته ، وهي نفس الفكرة التي يعبر عنها في الرواية الثانوية الإيرانية (وهي كما رأينا من قبل ص ٢٤ ، ليست أصلية . لكن لعلها مع ذلك أقدم بكثير من

---

(١) « البويماندرس » ، سنة ١٠٠٤ . *Poimandres*

(٢) نقد كتاب ريتسنشتين يوجد في GGA سنة ١٩٠٥ ص ٦٩٧ وما يتلوها ؛ ثم « المشاكل الرئيسية في الغنوص » سنة ١٩٠٧ ***Hauptprobleme der Gnosis*** ، والفصل الرابع منه كرس كله لنظرية الإنسان الأول ؛ وأخيراً مادة « غنوص » ***Gnosis*** و « غنوصيون » ***Gnostiker*** في انسكلوبيديا بولي وفسوفا **Pauly-Wissowa** .

(٣) « المشاكل الرئيسية في الغنوص » ، ص ٢٠٩ : « ثمت دلائل عديدة على أن ... الأسطورة كانت في الأصل تجري على أساس أن الألوهية العليا نفسها تقتل الإنسان الأول أو تقدمه قرباناً حتى تهب مجرى العالم الحركة بفضل موته (راجع قبل ص ٢٥ ، ٢٧) ... والفكرة القائلة بأن الألوهية العليا نفسها تسلم الماهية الأولى وتقتلها لكي تحقق مجرى العالم ، يمكن أن تكون في تماثل أدق مع توجيه الأسطورة في الغنوص ، هذا التوجيه الذي نرى أن الإنسان الأول قد أدى إلى تحقيق استمرار تطور العالم بفضل فنائه هو مختاراً مريداً في الهيولى » .

البويماندرس) على هذا النحو : وهو أن الإنسان الأول يحتوي في داخـــل نفسه على المعادن ، الممثلة للكواكب . وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه . ثم يشاهد — وهو ينظر إلى أسفل — صورتَه في المادة ، ويولع بها ، وينساق إليها — وبهذا يصبح في قيود الطبيعة الحسيسة . وعن طريق هذا تُفَسَّر طبيعة الإنسان المزدوجة : فهي ذات أصل إلهي وبطبيعتها حرة ، ومع ذلك فإنها مغلولة إلى العالم السفلي — وهي فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة ، لكنها مع ذلك تدل على شيء جديد بإزائها . — ومذهب هرمس يبدو في استقباله العلوم السرّية الإسلامية قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . فبدلاً من الأنثروبوس (الإنسان) — الذي هو في البويماندرس ممثل الروح الهابطة من عالم النور ، وممثل الذات الباطنة الخالصة في الإنسان — تصبح لروح « الطبّاع التام » في الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية ، كما أثبت هلموت رتّر H. Ritter في بحثه في كتابين [١] — وتلك فكرة شائقة جداً تتبلور فيها على نحوٍ ما النظرةُ التنجيمية في الوجود : فهي تعبر عن المصير الشخصي للفرد ، كما يبينه الطالع — تعبّر عن الجني [illegible] الذي تحدث عنه جيته Goethe في الكلمات الأولية الأورفية Orphische Urworten .

أما فيما يتصل بالخطبة النعاسنية : فليلاحظ هنا أنها تقدم لنا اللفـــظ الاصطلاحي : « الإنسان الكامل » [illegible] لأول مرة ، هـــذا الذي سيكون على درجة خطيرة من الأهمية في العصور التالية [٢] . ومن المهم جداً في هذا الصدد دائرةٌ من الكتب داخل الآداب المسيحية الأولى تبدو فيها فكرة الإنسان الأول في شكل مُعدَّل جديد خاص مع ارتباط ببعض الأفكار الأخرى التي ستوقَظ كلها في الإسلام إلى حياة جديدة وتلعب فيه دوراً خطيراً ، أفكاراً يمكن أن نجدها كذلك في المانوية ؛ — ودائرة الكتب هذه هي

---

(١) « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ، ص ١٢١ وما يتلوها *Vorträge Bil. Warburg*

(٢) راجع النص في كتاب ريتسنشتين : « بويماندرس » ص ٨٣ وما يتلوها *Poimandres*

المعروفة بالكلامنتنيات Clementinen . والروابط بين مذهبها وبين النظرة الإسلامية إلى النبي والإمام قد لوحظت منذ زمن . لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضح بعد . ولا سبيل إلى التحدث عن تأثير كتابي مباشر . فالآراء التي نحن بصددها يُدْلى بها في الكتب الكليمنتية في داخل إطار تاريخ للرسل منتحل ، ولهذا اختلطت بفيض من المذاهب المتنافرة كل التنافر ، ذات صبغة يهودية غنوصية . وليس من المعقول أن تختار هي وحدها من بين النصوص المعروفة لنا من الكتب الكليمنتية . ومن ناحية أخرى تعود للظهور في الأخبار المتراكمة عند آباء الكنيسة ومؤرخي البدع فيما يختص بالفِرَق اليهودية الغنوصية المختلطة مثل Elkesaiten و Ebioniten ، ولهذا كان علينـــا أن نفترض وجود سُنَّة وروثة منتشرة على نطاقٍ واسع ، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها من المحتمل جداً أن يبحث عنهما في التربة الآرامية [1] . ولا بد أن يكون استمرار أثيرها من بعد في الإسلام إنما قام في جوهره على رواية شفهية من أفواه من آمنوا الإسلام من يهود ونصارى مبتدعين — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن التأثيرات التي سنتحدث عنها عما قليل ، تأثيرات الأفكار المانوية والأفلاطونية المحدثة المشابهة في الإسلام ، يجب أن ينظر إليها على أنها انتقلت بطريق كتـــابي .

ومن الأمور المميزة لهذا المساق من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً الصلةُ المشار إليها في الخطبة النعاسنية : صلة الإنسان الأول في معناه الكوني والخلاصي

---

١) راجع بوست ، الكتاب المذكور ، ص ١٥٨ وما يتلوها (راجع قبل هذا ص ١٣٦ وما يتلوها من الكتاب نفسه ، ففيها البيان التفصيلي للجانب الفارسي في الكليمنتينيات) . وتبعاً للتحليل الأدبي الأساسي للكليمنينتيات الذي قام به هـ . فيتس H. Waitz (« نصوص ودراسات » ، *Texte und Untersuchungen* سلسلة جديدة رقم ١٠ سنة ١٩٠٤ ، راجع أيضاً هرتسوج وهوك Herzog-Hauck ج ٣ ، ص ٣١٢ وما يتلوها) تنتسب الثروة الفكرية التي تشغلنا هنا إلى واحد من كتابي المصادر — هو Κηρύγματα Πέτρου — اليهودية المسيحية الغنوصية ، مما يتفق مع النظرة المضادة للموسوية . وهذا الكتاب يجب أن ينظر إليه على أنه النموذج الرئيسي الممثل لكتب مفقودة .

بآدم « العهد القديم » الذي يبدو هنا بمثابة مَن تلقى الوحي الأول ؛ ثم صلة بالمسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول [1] .

لكن الله لا يقتصر على وحي واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدع يتجدد في كل زمان عن طريق نبي صادق ἀληθὴς προφήτης ، يعو للظهور في صور فردية لدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويختم بوصفه خاتمهم ، وفي الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الإتفاق الذي نشاهد في عدّ هؤلاء الأنبياء — فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعَدُّ من بين السبعة — ، يمكن أن يفسّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفق لفن العدّ الذى أشرنا إليه من قبل في ص ٢٤ ، أي أن يضيف الكل إ

---

(١) كما بالنسبة إلى التأثير الذي لا سبيل للمبالغة في عمقه ، تأثير فكرة الإنسان الأول في الديا اليهودية — الإنسان وابن الإنسان في أسفار دانيال والسفر الرابع من عزرا وفي هنوش وتأثيرها في المسيحية الأولى — « ابن الإنسان » في الأناجيل — ، كذلك لا يمكن إلا أن يش إشارة عابرة إلى التصويرات المهمة جداً للإنسان الأول (آدم علائي ، آدم قدمو âdam 'illâi. âdam qadmon على أساس أنه ماهية كونية ، تلك التصويرات التي أبدعه التفكير القديم في الغنوص اليهودي ، أي القبالة ، راجع مثلا ا . فرنك و ا . جلينك « القبالة » صفحات ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٦٧ (نظرية العالم الأصفر) ، ٢٤٣ ، ٥٨ A. Frank-A. Gelinck : *Die Kabbala* . لكن لا يوجد مع الأسف أي عرض مكتوب وفقاً للمبادىء العلمية الحديثة . والترجمة العظيمة التي قام بها دى بولي Pauly ؛ وكربس Karppes لكتاب « زهر » بعنوان « دراسة عن نشأة وطبيعة الزهر » *'ude sur les origines et la nature du Zohar* ، أي أن الكتابين اللذين إليهما يح غير المختصين قبل كل شيء ، يصفهما ج . شولم G. Scholem (في MGW ج ٦٩ - ١٩٢٥ ص ١٣ وما يتلوها ، و ٩٥ وما يتلوها) في مقال له بعنوان : « علم الص والقبالة » *Alchemie und Kabbala* بأنهما لا قيمة لهما . والتماثل بين الغنوص اليهود والغنوص الإسلامي يقوم حتى في التفصيلات الجزئية ، كما يستنتج هذا من العروض ا بأيدينا للغنوص اليهودي : وسيكون إيضاح هذا التماثل وكذلك إيضاح التماثلات العجيبة ب التقوى الصوفية وبين التفكير والآراء في مذهب الحسيديين (راجع كتابات مارتن بو M. Buber وب . ليفرتوف P. Levertoff) ، كل هذا سيكون من أهم الواجبا الخليقة بعرفان الجميل بحق باحث يكون على علم دقيق بالمصادر في كلا الجانبين .

جزائه . ولقد عرض تور آندريه Tor Andrae في كتابه عن « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (سنة ١٩١٧) في الفصل السادس عرضاً رائعاً بيّن فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام تجددت : أولاً في سلسلة أسلاف النبي محمد التي وصفها هو ، وكان « خاتمها » [1] ، ثم خصوصاً في النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحكمة الإلهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارّة بالرسول محمد ، وهذه الحكمة الإلهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً في التكييف التدريجي للصورة السُّنِّيَّة لمحمد ، خصوصاً في النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشيعة في الإمام . وقد أشار تور أندريه في كل حالة حالة إلى الأمور المماثلة في الغنوص القديم .

ولقد وجد هذا كماله في ديانة ماني التي تحدثنا عنها من قبل . وبفضل أبحاث ريتسنشتين خصوصاً صارت مكانة الإنسان الأول في علم نشأة الكون المانوي واضحة يمكن إدراكها ، وقد أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول – بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبل بداية العالم ، والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن يرسله في الكفاح ضدهم – بل إن هذه النظرية تتكرر بعينها قَسِمَةً بقَسِمَةٍ في مذهب ماني [2] ،

---

(١) كما بين في الوقت نفسه بطريقة جيدة أن نظرية الإنسان الغنوصية لم تؤثر مطلقاً في شعور محمد برسالته الخاصة .

(٢) الاسم المذكور من قبل ص ١١ تبعاً لشذرة طرفان : « جيمرد » Gemurd لا ينتسب مع مع ذلك إلى الصورة الأصلية لمذهب نشأة الكون المانوي ، وإنما يستبدل بآدم . وماني نفسه لم يتحدث إلا عن « الإنسان الأول » (أناشا قدمايا anâsha qadmâyâ) . وبينما نجد الإنسان يحتل في المانوية مكانة مركزية ، نجد في الديانة المتداعية – وهذا أمر لا يمكن المبالغة في إبرازه – أنه يظهر خلف الصفوف تماماً . وفي السفر الثامن عشر من قانون جنزا Ginzâ (ص ٤١١ من نشرة لدتسبرسكي Lidzbarski) يبدو جيومرد في صورة مزوقة على أنه الملك الأول ، كما في كتاب « الملوك » المكتوب بالفارسية الوسطى والأخبار التي أخذت عنه . واسمه يكتب هنا هكذا : [illegible] ولا أرى في هذا ، كما يفعل كرستنسن ، (الكتاب المذكور ص ٣١) مجرد تحريف من الناسخ ، بل أرى فيه نتيجة عدوى من الاسم التالي في سلسلة الملوك الأسطوريين ، طهمورط .

اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع المخلِّص الغنوصي : فهو لن يُقْتَل بل يُمَيَّد ويخَدَّر . ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ ويؤوب إلى وطنه الإلهي . وبهذا عُدِّل من تفسير الحادث الذي قصد : في الأصل أن يكون كونياً (كوسمولوجياً) فأصبح سراً ، وأصبح دراما الخلاص . ولا يمكن في الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب ماني هذا بيقين . وكل شيء يدل على أن مصدره الرئيسي كان الغنوص الآرامي الشرقي (وإليه كما رأينا تنتسب الأفكار المميزة في الكليمنتينيات) . ولا نعرف منه (أي من هذا الغنوص) بدقة إلا فرقة واحدة ، هي فرقة المنداعيين Mandäer ، بينما لا نكاد نعرف شيئاً عن فرقة كفرقة ابن ديصان وما يزعمونه عن نشاطها التبشيري الواسع النطاق ، ولا نعرف فتيلا عن الفرق الغنوصية التي ذكرها كتاب الحواشي لثيادورس بركوني Theodor bar Koni (أورده ﻫ . بونيون في : « نقوش مندائية « H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*) . وتبعاً لهذا، فإن إشتقاق ماني من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً ، كما أنه من غير الممكن من ناحية أُخرى بيانُ أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم ، إتجاهات غنوصية في الديانة الإيرانية . لكن لا بد من التسليم على كل حالٍ بأنه في مذهبه قد مزج فيضاً من العناصر الإيرانية الحقيقية لم يستطع أن يعثر عليها في الوسط الغنوصي الذي نشأ فيه ، — وأنه بوصفه فرعاً من النبالة البارتية العالية جداً قد كان في الوقت نفسه يمتد بأصوله في تربة السنة الموروثة والتقاليد الإيرانية .

وماني قد حيَّ إنتقالَ السيادة من البارتيين إلى الساسانيين : لكن بينما نعلم قدراً محتملاً من الأشياء عن الحركات الدينية في أيام دولة آل ساسان ، فإننا لا نعرف شيئاً مطلقاً عن تطور الديانة داخل إيران في أيام دولة الأرزكيين . اللهم إلا بعض أخبار عن تثبيت الناموس الأبستاقي [1] . ولهذا فليس ما يبرر

---

(١) راجع العجالة الممتازة التي أتى بها بها ر . بتسوني في كتابه : « ديانة زرادشت في التاريخ الديني لإيران » (سنة ١٩٢٠) ص ١٥٧ وما يتلوها R. Pettazzoni : *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*

بعدُ ردّ السُّنِّيّة المتصلّبة لديانة الدولة الساسانية إلى العهد البارتي . أما أن تكون الحركة الدينية العامة التي زلزلت آسيا الغربية في القرون الأخيرة قبل الميلاد ، والأول بعد الميلاد ، لم تكن لتؤثر في تطور الديانة الزرادشتية عامة ، فهذا أمر من الصعب إدراكه . ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول بإحتمال وجود إرتباط بين ماني وبين التصويرات والتشكيلات الموازية في الديانة الزرادشتية مما كان من تغذية الغنوص ، على نطاق واسع ، بدلاً من أن نستبعد ذلك من تاريخ الديانة الإيراني ، وبدلاً من أن نفسره على أساس الرواية أو السنة الموروثة التي تصادف أن كانت معروفة لنا بدقة أكبر ، سنة فرقة المنداعيين ، — خصوصاً حيث كتبهم — والكتاب الرئيسي قد أصبح اليوم ميسوراً لنا بفضل عمل الترجمة الرائع الذي قام به لدتسبرسكي Lidzbarski — تمثل مجموعة مُقَنّنة بعد ماني بقرون عديدة ، مجموعة من الروايات التي بعضها متنافر تماماً ، لم ينتخب منها بعدُ كيانٌ يقيني من النظريات يمكن أن نكون قد رسخت قبل ماني ومِنْ ثَمّ تكون أثّرت فيه .

وليس من شك في أن ماني قد مجّده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهي . وعن هذا الطريق إنتقلت إليه صفاتُ المخلّص والإنسان الأول كما تدل على ذلك شذرات الأناشيد التي اكتشفت في التركستان . ومن الشائق أن نشاهد ، مرتبطاً بهذا السياق ، أن نظرية الوحي الواحد المبَلّغ بواسطة دورة أو سلسلة من الأنبياء ، كما يرى في الكتابات الكليمنتية وفي الإسلام ، وأن المبدأ القائل بتثبيت السلطة الدنيوية والسلطة الروحية بواسطة توكيد إرتباط علوي بين حامل السلطة وبين النبي ، كما يشاهد في نظرية الشيعة في الإمامة ، نقول إن هذا المبدأ وتلك النظرية كليهما كان قد نما وتطور تطوراً كاملاً في المانوية من قبل . والشواهد على هذا ليست عديدة — والأمر كذلك بالنسبة إلى الجانب « النظري » عامة في المانوية — ، لكنها كلها تترافأ على هذا الذي

قلناه . فالبيروني [1] وصيغ القَسَم اليونانية [2] ينبئاننا أن ماني كان يحسب نفسه « خاتَم » دورة من الأنبياء تتكون من زرادشت وبوذا والمسيح ، وأنه عدّ نفسه ذا نفس الماهية التي لهم وللشمس أيضاً . كما أن يزدانبخت كان يقول بناموس للأنبياء يتكون من سُباع بإضافة آدم وشيث ونوح [3] . وما أورده كتاب « الفهرست » [4] ، من موقف سلبي يبدو في كتب يزدانبخت بإزاء الأنبياء السالفين ، لا يناقض ما نقوله هنا : إنما هو يتعلق في المقام الأول بموسى الذي أنكر ماني وكثيرٌ من الغنوصيين [5] نبوّته . كما يتعلق هذا الموقف السلبي بالمسيح الذي مجده النصارى على أساس أنه مَن صُلِب وتحمّل الآلام ، بينما ماني — شأنه شأن محمد تماماً (سورة « النساء » : آية ١٥٦) — قد رفض فكرة الصلب وعدها خرافة ، وقال بمسيح روحي خالص [6] .

وإثبات الولاية الشرعية بإنتقال اللطف (الإلهي) وراثة بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن ثمت إرتباطاً صوفياً مع ماني — نجده عند الأسرة من الولاة التي دانت وحدها بالمانوية ، ونعني بها أسرة أمراء الدولة اليوجورية Uigurenreich في آسيا الوسطى (من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٨٤٠) . والوالي الذي أدخلت المانوية في عهده سنة ٧٦٢ (وهو بقوشغن (مو — يو) Buqu Chagan [Mou-yü]: ٧٥٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : « زهغ ماني »

---

(١) « الآثار الباقية » ص ٢٠٧ س ١٤ ؛ راجع ي . هوروفتس في مجلة « الإسلام » ***Der Islam*** ج ١٣ ص ٦٧ تعليق ٣ .

(٢) كسلر ، ص ٤٠٤ : Kessler, 404 :

Ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν εἶναι λέγοντας.

(٣) كسلر : ٢٤٩ س ١١ (عن ابن المرتضى) ، راجع أيضاً الشهرستاني : ص ١٩٢ س ٩ .

(٤) أورده فليجل : « ماني » ٦٩ ، ١١ ؛ راجع عن هذا ص ٣٣٦ وما يتلوها من «الفهرست» بنشرة فليجل .

(٥) الشهرستاني : ص ١٨٨ ، س ١٣ .

(٦) فليجل : الكتاب المذكور ، ص ٢٥٤ وما يتلوها .

zahay i Mani ، « إنبعاث عن ماني » [١] . وهذه الواقعة وهي أن هذا اللقب ، بخلاف سائر الألقاب كلها . لا ينتسب إلى اللغة التركية التي تتكلم بها الأسرة نفسها ولا إلى لغة البلاد الصُّغْدية ، وإنما ينتسب بالأحرى إلى الفارسية الوسطى ، أعني إلى لغة الكنيسة المانوية الخاصة ، نقول إن هذه الواقعة تلزمنا هذه النتيجة وهي أن هذا اللقب كان ثابتاً من قبل ، وبالتالي أنه قد كان مستخدماً من قبل في أغلب الظن . وكان أحد الولاة التالين ، وإن كانت درجته ليست إلا أحط درجة في السلسلة التصاعدية المانوية ، وهي درجة « المستمعين » (نيوشغان *niyosagan*) نقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة اللامعة لرسول النور » [٢] وكما أن عناصر النور الخمسة هي في علم نشأة الكون المانوي « حلَقات » الإنسان الأول الإلهي الذي يخوض غمار القتال ضد الجن ّ مسلّحاً بهذه الحلقات ، كذلك ماني نفسهُ يُنظر إليه على أنــه البِنْية الروحية **Corpus mysticum** لكنيسته التي أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً ً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . ويكفينا هذان اللقبان لنتعرف هنا مذهباً في اللطف الإلهي غنوصياً كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدإ الشيعة في الولاية الشرعية أو الإمامة ، مما إستند إليه قومٌ كالفاطميين [٣] .

---

(١) ف . ف . ك . ميلر : « يوجوريات » ج ٢ ص ٩٥ ، في **F. W. K. Müller**, ***Uigurica*** **APr AW** ١٩١١) ؛ « كتاب تذكاري لفلهلم تومسون » (سنة ١٩١٢) ص ٢٠٧ ***Festschrift für Wilhelm Thomson*** ؛ « ورقة مزدوجة من كتاب أناشيد مانوية » ***Ein Doppelblat aus : einem mainchäischen Hymnenbuch 5. 38*** (في ١٩١٣) . **APr AW 1913** وكذلك ي . مركفرت **J. Marquart** في مجلة **Sb Pr AW** سنة ١٩١٢ ص ٤٩٠ ، ص ٤٩٣ .

(٢) ف . ف . ك . ميلر : « ورقة مزدوجة » ٥ ، ٩ ، ٢٩ .

(٣) وتور أندريه في الكتاب المذكور (ص ٣٠٢) يؤكد بوجه خاص أن المبدأ لم تكن له سابقة في الغنوص . لكني أظن أني أستطيع أن أثبت أن مثــل هذا يمكن مشاهدته فعلا في المانوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخي له ، فإني مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

والمرحلة الكبيرة التالية في تطور فكرة الإنسان الأول هي التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنثروبوس في الغنوص وبين نظرية الاوغوس والنوس في الفلسفة اليونانية المتأخرة . وهذا التوفيق كان قد تم كله في الهلينية ، وتبعاً لهذا في العصر السابق على الإسلام ، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية . ولا سبيل إلى المبالغة في تقدير أهمية هذه الواقعة التي تميز الموقف العام . وهي أن التفكير الإسلامي لم يتلق التدين الشرقي القديم أولاً على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي ، وإنما تلقاه في صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبياً التي كانت للفكر اليوناني ، وتبعاً لهذا تلقاه في صورة منظمة المذهب أو في القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبي . وعلى هذا النحو كان مطلوباً من التفكير الإسلامي أن ينشيء مذهباً تنظيمياً من التراث الروحي الهليني الشرقي كله الذي إنضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان أتى بهما محمد ، فكان هذا نقطة إتجاه جديدة له . وكان لا بد ، بادىء ذي بدء ، أن يكون ميل أمثال هذه التكوينات المذهبية متجهاً إلى النزعة الانسكلوبيدية : هي تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبةً عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية الكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فمهما يكن من عمق نفوذهما أيضاً في المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادىء نظرية ، أعني أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازي الذي سنذكره عما قليل — عُدُّوا من الملحدين . بيد أن المثل الأعلى للمعرفة في الغنوص وفي الأفلاطونية المحدثة قد إحتل مكان السيادة في التفكير الإسلامي : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المُحدَّدة ، بل على عيان أو بيِّنَة مباشرة مرتبتها تساوي مرتبة التجربة الحية للوحي الديني ،

بينة لها هي نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هي خلاص ، وهي ظفر جديد بوجود خالص روحي . وأهم أثر يفيد في تقدير تقبُّل الفكر الإسلامي للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التي كتبها إخوان الصفا في البصرة في القرن العاشر [1] ، (= الرابع الهجري) — وإنما تأتي أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال في صورة أولية خامة ، لم تتشكل بعدُ ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فنحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبياً بعلم الكلام الإسلامي المحليّ الذي بلغ في القرن التاسع (الثالث الهجري) نفسه مرتبةً رائعة ، وقام بأعمال ضخمة — مفكرين كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التي نشأت في القرن التاسع (الثالث الهجري) كما يتبين ذلك من ملاحظات جزئية حديثة [2] ، ومن مقارنة بمؤلفات ناصر خسرو

---

(١) خير ما كتب لبيان خصائصها العامة لا يزال حتى الآن مقالة أوجست ميلر Müller في كتاب ارش وجروبر Ersch-Gruber والمقالات النقدية التي كتبها هو ، وأشار إليها في المقالة المذكورة ، ونشرها في مجلة GGA. كذلك راجع ت. ى. دى بور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص٧٦ وما يتلوها T. J. de Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam* وقد عني دى بور في أول عرضه الجديد وفي ختامه ببيان الارتباط الفكري بين إخوان الصفا وبين الباطنية .

(٢) اجنتس جولدتسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم ب . كازانوفا في « المجلة الأسيوية » ١١ ، ص ٥ وما يتلوها P. Casanova, in JA (راجع مجلة «الإسلام» ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوي ماسينيون الذي استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة الباطنية الإسلامية » encyclopédie du Batinisme islamique وذلك في مجلة « الإسلام » ج ٤ ص ٣٢٤ — تقول إن ماسينيون في كتابه عن الحلاج وفي مقاله « بالسفر التذكاري المهدي إلى ا . ج . برون » Browne قد تقدم بفهم « رسائل إخوان الصفا » تقدماً حاسماً . أما عرض ماكس هورتن الموجز كل الإيجـاز (« فلسفة الإسلام » ص ٢٦٠ وما يتلوها Max Horten : *Die Philosophie des Islam*) فيقيس هذه « الرسائل » وفقاً للأعمال المعاصرة لها التي قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، ويحكم عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلا في تقديره لأهمية هـذه « الرسائل » الهائلة من ناحية التاريخ الحضاري .

التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التي كانت تهدف في آن واحد إلى هدف سياسي هو تثبيت الإمامة الفاطمية — التي أقامت من أول الأمر أحقيتها في الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التي ذكرناها — ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الطبيعي مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرَيْن . تلك الحركة التي نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد في الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً في أذهان أتباع هذه الحركة التي كانت في أول أمرها جمعية سرية محضاً ، — سرية لا بحسب أقوال خصومها ، بل وفقاً لأقوال أصحابها أنفسهم وشهاداتهم ، مثلما بين أيدينا الآن من أقوال خاصة بناصر خسرو — وإنما كانت نقطة ابتدائهم هي الإقتناع بأن الوحي القرآني والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يثوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأً مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل في معنى الوحي (« الإجتهاد ») — بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهي هي وحدها (« التعليم ») ؛ وثانياً إنكار هؤلاء العلماء « للباطن » ، للمعنى السري الباطن ، الذي هو الأساس في الأحكام « الظاهرة » للعبادات والمعاملات في التنزيل .

وكان لا مندوحة لنا عن رسم صورة إجمالية عابرة لهذا الوسط ، لأنه كان تربة ميلاد حركة روحية تختلف من الناحية الموضوعية عن علم الكلام الإسلامي وما يناظره محلياً من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان إتجاهه الرئيسي نحو تقنين منطقي للسلوك في الحياة وفقاً لأمر إلهي يجرَّبُ شخصياً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوحٍ عن التطور الفلسفي التنظيمي الحقيقي . وهذه الحركة الروحية هي التي علينا أن نسميها باسم « الغنوص الإسلامي » . وهي تجري في تطورٍ يرجع الفضل في بيان إستمراره إلى ميجيل أسين بلثيوس **M. Asin Palacios** [1] . تطورٍ

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ *Abenmasarra y su escuela* .

يبدأ من الحركة الروحية التي بيّنا منذ قليل خصائصَها والتي كانت نقطة إبتدائها في العراق (بابل) وفي خراسان التي استعمرت من هناك ثقافياً أيضاً ، ويستمر هذا التطور حتى يبلغ المفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمِّل للغنوص الإسلامي ، ونعني به ابن العربي الأندلسي ، الذي أثر نظامُه المذهبي في التصوف المتأخر كله ، وعن هذا الطريق أثر في الكتب الكلامية وفي الشعر منذ القرن الثالث عشر (السابع الهجري) خصوصاً عند الفرس والترك ، أثّرَ تأثيراً حاسماً حقـاً .

وفي هذا الغنوص الإسلامي صارت فكرة الإنسان الكامل — بوصفه قدرة كونية — الفكرة الرئيسية ، وهي نظرة غريبة عن علم الكلام الإسلامي بقدر ما هي غريبة عن المذاهب الفلسفية الكبرى . وفيه تتلاقى صورة الإنسان الأول في الغنوص مع التصورات العليا في علمي ما بعد الطبيعة والنفس الأفلاطونيين المُحدَثين ، وإلى جانب ذلك تتبدى الأنظار المتعلقة بحقيقة النبوّة والإمام « والولي » . لكن بينما نشاهد أن الأبحاث الجديدة قد أوضحت الصورة النهائية لهذا المذهب عند ابن العربي ، نجد أن بواكيره لا تزال في حاجة إلى فضل إيضاح .

وعلينا في المقام الأول أن نوجه إنتباهنا إلى الكتاب الذي صار — أكثر من غيره — أهمّ كتاب لإبلاغ الأفلاطونية المحدثة إلى العرب : ونعني به الكتاب الموسوم باسم « أثولوجيا أرسطاليس » الذي ترجمه حوالي سنة ٨٤٠ م (= ٢٢٦ هـ) عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي إلى العربية على أساس ترجمة سريانية — لم تحفظ لنا — لأجزاء من « تُساعات » أفلوطين ألّف بينها أحدُ السريان ، ونسب تأليفها إلى أرسطو [1] . أما أن مصنِّفها أو صانعها

---

(١) راجع ا . بومشترك في « الشرق المسيحي » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . : A. Baumstark : in, *Oriens Christianus* ؛ ثم كتابه : « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ وما يتلوها . *Gesch. syr. Lit.*

لم يختر ما اختار عن غير قصد وخطة ، بل فعل ما فعل مستهدفاً وجهة نظر معينة : فاستخرج مسائل بعينها استهوته ، فهذا أمر قد عبر عنه ر. فولكمن بعبارة جيدة فقال عنه إنه « كان رجلا ... قليل البضاعة من العلم ، لكنه كان يملك منه ما يكفي لتكوين فكرة عامة عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة . وكان متبحراً على العموم في معرفة نظرية العالَمينْ : المعقول والمحسوس ، والواحد ، والعقل ، والنفس ، وعود النفس إلى العالم العلوي ، حتى إنه لم يتردد في نسبة ذلك إلى أرسطو »[(1)] . إذ يشاهد المرء أن إختياره كان موجّهاً بدوافع « شرقية » متميِّزة تماماً : النظرية الثنوية في العالم وفي النفس ، التفسير الروحاني للخلاص على أساس أنه عَوْد النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة . وهنا نتساءل : ما الباعث له على الإهابة بالتفكير « اليوناني » هنا ؟ لا شك في أن الدافع لديه كان اهتماماً فردياً قوياً ببناء نظرته في العالم على أساس نظري حتى يخرج عن نطاق التفكير الأسطوري ، وكان كذلك ما تبدى له هنا (أي في الأفلاطونية المحدثة) من نظرة واحدية جامعة مع الإحتفاظ في الوقت نفسه بالتعارض بين المملكتين (العالم والنفس) إحتفاظاً كاملاً ؛ — وكل مذهب واحدي له تأثير لا سبيل إلى دفعه في كل تفكير غير علمي من ناحية ، ومقيد بعقيدة دينية راسخة من ناحية أخرى . وإنا لنجد في كتابه هذا («أثولوجيا أرسطاطاليس ») ، إلى جانب التعارض الوارد مراراً بين الإنسان العقلي والإنسان الحسي (— [illegible]) ، فقرةً موضوعها « الإنسان الأول » ، فقرةً تستحق منا هنا أن ننظر فيها عن قرب . فهو بعد أن تحدث عن صنم (= تمثال) الإنسان الجسماني وكيف أنه دون هذا الإنسان وأخس منه بكثير « وذلك أنه ليس فيه كلماتُ الإنسانِ الفواعلُ ؛ ولا حياته ، ولا حركته ، ولا حالاته ، ولا قواه » قال : « فكذلك هذا الإنسان : هو صنمٌ لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصوِّر هو النفس ، وقد خرجت

---

(1) « تساعات أفلوطين » (نشرة مكتبة تيبنر) ج ٢ مقدمة ١٢ . *Plotini Enneades (Bibl.* Teubneriana)

لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق ، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلةً نزرة . وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً . وللإنسان الأول حواسُّ قويةٌ ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مراراً . — **فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً ، وأن يكون له حواسٌ قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى .** — وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حَدَّهُ أفلاطن الشريف الإلهي ، لأنه (1) زاد في حده وقال : إن الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولا . فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن إستعمالاً ثانياً ، أي بتوسُّط النفس الحيوانية (2) . » يقابل هذا في الأصل اليوناني (« التساعات » ، « التساع السادس » ، م ٧ ف ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٣١ من نشرة فولكمن) نص مختلف ويمتاز خصوصاً بالإيجاز : « إن النفس ... تهب البدن صورة تناسبه ، وتحدث فيه إنعكاساً عن الإنسان (العقلي) ، بقدر ما يسع البدن قبوله ، كما أن الرسام ينتج إنساناً بدوره دون هذا الإنعكاس هو الآخر . والنفس تولّد في هذا الإنعكاس إستعدادات وقوى (الإنسان العقلي) ، وكلها باهتة ، لأن هذا الإنعكاس ليس هو الإنسان الأول . وكذلك تولّد فيه مختلف أنواع الأحْساس التي وإن بدت مُرْهَفَة ، فإنها مع ذلك أضعف إذا ما قورنت بالأحساس العليا التي هي صنمٌ لها . والإنسان الأعلى (من الإنسان

---

(1) صوابها : إلا أنه .

(2) ص ١٤٨ س ١٥ إلى ص ١٤٩ س ١٠ . وترجمة ديتريصي Dieterici (ص ١٤٨ وما يتلوها) هنا كما في كل موضع ليست بمنأى عن الاعتراض . والفيلولوجيون الكلاسيكيون (المختصون باليونانية واللاتينية) يحسنون صنعاً إذا لم يحملوا النص العربي مسئولية غموض الترجمة ، كما فعل فولكمن .

الحسي) يمتلك نفساً أكثر إلهية ، وإنسانية أفضل وأحْساساً أشد إرهافاً . وهذا هو ما عناه أفلاطون بقوله في تعريفه (إن الإنسان نفس) ، وزاد على هذا بأن قال : « نفس تستعمل البدن » ، لأن (هذه النفس الأكثر إلهية) فوق مكانة تلك التي تستعمل البدن أولاً ، فإنها تستعمل البدن إستعمالاً ثانياً » .
ولن نخوض هنا في بيان ما في النص العربي من إضعاف للديالكتيك الأفلوطيني المحكم الموجز الدقيق . وأهم من هذا أن نلاحظ أنه من الواضح جداً أن معنى الأصل قد عُدِّل ليستقيم مع تأويل غنوصي ، وهذا يظهر خصوصاً في الفقرة المُقْحَمة التي طبعناها بحروف سود ، فهي تقدم لنا نظرة غريبة تماماً تقطع على السياق الفكري مجراه . فهذه الفقرة المقحمة تتحدث عن الإنسان « الأول » الذي هو نورٌ محض ، ولهذا فإن نظرته تقوِّي من تطور القوى الروحية خاصّة . فبينما نجد في النص اليوناني أن العبارة ἀεὶ μὴ οὗτος πρῶτος هي في نفسها ذات أهمية ثانوية جداً ، يتعلق النص الشرقي (السرياني والعربي) باللفظ πρῶτος ويكرره عدة مرّات : فمن الواضح أنه يرتبط بهذه الكلمة في ذهنه معنى أخصّ وأعمق . أما ما هو هذا المعنى فهو ما يتضح لنا في الحال إذا ما عدنا فترجمنا العبارة العربية : « الإنسان الأول » إلى أصلها السرياني هكذا : أناشا قدمايا : لأن هذا التعبير معناه « الإنسان الأول » (بالمعنى الذي حدد قبل في الفكر الإيراني) ويناظر التعبير العبري : آذام قدمون [1] . وبهذا تيسر الدليل على أن المؤلف السرياني المجهول لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد صدر عن تأملات وآراء غنوصية ، فيها لعبت نظرية الإنسان الأول دورها ، وأنه قام بهذا التصنيف مقوداً بأغراض غنوصية حاول أن يحققها في هذه

---

(١) ترجمة ديتريصي للعبارة : « إنسان أول » باللفظ **Urmensch** أصابت وجه الحق دون شعور منه . لكن يجب أن يلاحظ أن المترجم العربي نفسه لم يفهم تمام المعنى الموجود في التعبير السرياني ، ولهذا ترجمه بالعبارة الباهتة : « الإنسان الأول » ، بدلا من « الإنسان القديم » . ومن هنا يستنتج أولا أن هذه الفقرة المقحمة من وضع المؤلف السرياني لا من وضع المترجم العربي أو مصححه الكندي ؛ وثانياً أننا بهذا نظفر بحجة جديدة تؤيد ما ذهب إليه بومشترك (راجع قبل ص ٣١ تعليق ٢) من وجود أصل سرياني للنص العربي .

المناسبة عن طريق ألوان من الإضافات إلى التعبير . كما أصبح لدينا في الوقت نفسه شاهدٌ جميل على الحكم الذي أبديناه من قبل (ص ٣٨ وما يتلوها) حيث قلنا إن الفكر الهليني الفلسفي قد جرى في تيار واحد مع الفكر الشرقي الغنوصي في مجرى الكتب الفلسفية التي تلقاها الإسلام — ونحن نعرف الأهمية المنقطعة النظير التي كانت لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية — نقول : جرى كلا الفكرين غير متميّز أحدهما من الآخر ، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب .

ومن ناحية أخرى نكون قد وجدنا النقطة التي منها يصير من المفهوم في مجرى السُّنّة العربية استمرارُ تأثير التفكير الخاص بالإنسان الأول مرتبطاً بالمذهب القائل بعالمين : « العالم الأعلى » ، عالم الصور المجردة الأزلية ، و « العالم الأسفل » الراسف في قيود المادة ؛ ومرتبطاً كذلك بالإنسان بوصفه حلقة إرتباطٍ بين كلا العالمين .

ورأينا في هذه الفقرة المُقْحَمة التي تحدثنا عنها يتأيد كذلك إذا تأملنا المواضع الموازية التي لا بد أن نشير إليها هنا إشارة موجزة . ففي « أثولوجيا أرسطاطاليس » ص ٥٨ س ١٦ وما يتلوه (= « التساعات » ، التساع السادس ، م ٧ ف ٢ ؛ جـ ٢ ص ٢٤٧ من نشرة فولكمــن) يظهر مرة أخرى التعارضُ بين الإنسان الحسي والإنسان العقلي . فأفلوطين يبحث بحثاً منطقياً وجودياً في المبدأ القائل بأن الروح تحمل أسبابها في داخل نفسها حتى إنه لا يمكن التفرقة بين ماهيتها وبين علتها (بين ما الشيء ولِمَ هو) ، وهذا بخلاف الحال في الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرقي ، الذي ظل يتابع النص اليوناني حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجمل التالية ، حتى سطر ٢٤ في النص اليوناني ، عرضاً موسّعاً حُرّاً يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان

الحِسي إنما هو صنم الإنسان العقلي . والإنسان العقلي روحاني [1] ، وجميع أعضائه روحانيةٌ . ليس موضعُ العين غيرَ موضع اليد ، ولا موضعُ الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد » [2] .

والخطوة التالية لهذا تقودنا إلى « رسائل إخوان الصفا » التي أشرنا إليها من قبل . ونشأتها ترجع قطعاً إلى ما قبل سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م (راجع بعدُ) . وعندهم قد ثبت ذلك التفسير الشامل للكون الذي تقوم فكرته الرئيسية على أساس عمليتين عظيمتين تناظر كلٌ منهما الأخرى : عملية هابطة هي عملية تفاضل الواحد الأول الإلهي خلال ثماني درجات للوجود تنازلية [3] ، وعملية عود تصاعدي للتكامل في نفس الإنسان التي هي واسطة الوجود في الدنيا وغايته وهي بوصفها العالم الأصغر صنمٌ للعالم الكلي ، — وهذا التفسير الكوني سيجد تمامه من بعدُ عند ابن العربي في مذهب يقول بواحدية أساسية تقوم على مبدأ وحدة الوجود . ومعنى هذا التفسير ، وتبعاً لهذا القصدُ من العلم ، كما مارسه إخوان الصفا وضموه على هيئة دائرة معارف ، هو التحرر من « بحر الهيولي وأسْر الطبيعة وظُلْمة الجسم » . وخير وسيلة لهذا التحرر هي معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، وتقوم على أساس نقط أربع : الإرتباط بين النفس الروحانية وبين الجسم المادي ، والعلة والغاية من هذا الإرتباط ، وحالة النفس قبل هذا الإرتباط ، ثم مُسْتَقَرُّ النفس بعد إنحلال الإرتباط [4] . وبهذا نكون قد

---

(١) هذه الكلمة (= في السريانية : روحانا ، روحانايا = [illegible] (وخصوصاً ذكر « الأعضاء الروحانية ») المعروفة جيداً في التصوف المليني والإيراني يكفيان كلاهما لإدخالنا من جديد في عالم الغنوص .

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة في النص .

(٣) للتوجه في هذا البحث يراجع : ت . ى دى بور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ٨٤
T. J. de Boer : *Gesch. der Philos. im Islam.*

(٤) ليتذكر المرء هنا ، من أجل تقدير المسافة الأساسية بين التفكير الإسلامي والتفكير الهندي ، النظرة « البوذية » إلى الغاية من المعرفة ، تلك النظرة التي تشبه من الناحية الشكلية النظرة الواردة هنا ، ونعني من البوذية المذهب القائل « بالحقائق الأربع الممتازة » : الألم ، أصل الألم ، القضاء على الألم ، الطريق المؤدي إلى القضاء على الألم .

بينا المكانة المركزية لمذهب الإنسان ، بوصفه علماً بالإنسان وبالنفس ، في داخل هذا المذهب التنظيمي . ومن الثابت أن إخوان الصفا قد عرفوا كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وقدّروه [1] . أما نظرية الإنسان بوصفه « العالم الصغير » فقد بحثوا فيها في الفصل الخامس والعشرين أعني الرسالة الخامسة والعشرين من مجموع رسائلهم (الرسالة رقم ١٢ في القسم الثاني) كاشفين عن صورة هائلة مختلطة من العلاقات بين الإنسان وأجزائه من ناحية ، وبين الأشياء كلها في العالم بأسره من ناحية أخرى [2] ، بيد أني لا أعثر في ثناياها على عناصر غنوصية حقاً [3] . على أن العنصر التنجيمي يلعب دوراً خطيراً : ففي الرسالة المذكورة نشاهدهم قد استقصوا العلاقات بين الكواكب وبين الإنسان خلال كل مراحل حياته ابتداءاً من الحمل به [4] .

---

(١) راجع ديتريصي : « فلسفة العرب » ج ١ ص ١٨٣ Dieterici : *Philosophie der Araber*

(٢) طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٧ وما يتلوها . مختصر منتزع منها في : ديتريصي : « علم الإنسان عند العرب » ، ص ٤١ وما يتلوها . Dieterici : *Anthropologie der Araber*

(٣) يبحث عنها خصوصاً في القسم الرابع من « رسائلهم » المشتمل على « الإلهيات » ، وهو قسم لم يبحث فيه ديتريصي إلا بصورة عابرة ولم يدرس بعد (دراسة عميقة) .

(٤) أودانتهاز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمي أخطىء في فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا من قبل . ففي طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ تقرأ : « إن لكل مولود من الحيوان أبوين في الفلك ، كما أن له والدين في الأرض : أحدهما دليل عمره ، يسمى : كدخداي ، أي رب البيت والآخر يسمى « هيلاج » ، أي ربة البيت » . « ونلينو في « البتاني » أو الكتاب الفلكي (زيج) للبتاني ج ٢ ص ٣٥٥ تحت مادةهيلاج = [illegible] يشتق هذه الكلمة من الفارسية هيلج رب البيت ، رب المنزل **dominus domus** و **dominus aedis** (ﻫ . رتر في مجلــة « الإسلام » ج ١٢ ص ٢٥٠ – وبالمثــل ديتريصي : « علم الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج – ومنها هيلج ، وهي ليست إلا مجرد تحريف – ليس معناها « رب البيت » وإنما هي الترجمة الدقيقة بالفارسية الوسطى للكلمة اليونانية [illegible] : « هيلاك « حال » (من يحل الشيء المربوط) = « هيل – (بالفارسية الوسطى ب والفارسية الوسطى ت [illegible] التي لعلهــا تكتب بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسي الحديث هيل – ، إذا لم يشأ المرء أن يرى في الكلمة المعربة مجرد تعريب ونقل للكتابة الفارسية (الوسطى) + آك ، المقطع المضاف إلى آخر المصدر المضارع . (راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ١ / ٢٧٨) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى المكوّنات الإيجابية التي تتفق وزوال التفكير الغنوصي الحقيقي في « رسائل » إخوان الصفا ، بالرغم من الإعتراف «النظري» بالخلاص بواسطة العلم ، أعني الإعتراف إذن بالمقصد الدافع في الغنوص ، وتلك هي أنهم أرادوا أن يقدموا (للناس) تفسيراً « عقلياً » منطقياً بقصد تنويري وفي كفاح ضد الجهل والإعتقاد الأعمى . والذي يسرّ هذا هو في المقام الأول التجربة الحية القوية للثقافة والعلم الهلينيين ، تلك التجربة التي كانت من نصيب طائفة قليلة من الرجال عاشوا في البصرة في القرن العاشر (= الرابع الهجري) ، والبصرة مدينة كانت قد فقدت أهميتها السياسية والإدارية القديمة كلما إرتفعت مكانة بغداد ، لكنها مع ذلك ظلت محتفظة بأهميتها سوقاً نافعة للتجارة ومركزاً للثقافة . وقد بلغتنا أسماء أولئك الإخوان ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة شخصياتهم ، كما لا نعلم شيئاً عن كيفية تأليف مجموع رسائلهم هذا . أما عن نظامهم فلا نعرف إلا البرنامج النظري الخالص : لا العملي . وقد وصل إلينا عن سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م رأى تفصيلي فيهم أبداه الكاتب الكبير أبو حيان التوحيدي ، ورد إلينا منقولاً منتزعاً من أصله [1] : يبين بوضوح تام أن نقطة البدء عند إخوان الصفا كانت تجربة الثقافة اليونانية (الموضع المذكور ، ص ٨٤ س ٢) . ثم إنه يقدم لنا نقداً — من حيث المبدأ . وكان هذا بمثابة تقرير عن مناظرة شهدها التوحيدي — نقداً أقيم على وجهات نظر واسعة المدى إلى درجة مدهشة ، موضوعه محاولة إخوان الصفا المزج بين الفلسفة والدين المنزل . وبالرغم من هذا كله لا نظفر من هذا الرأي بصورة عن الشخصيات التي حملت لواء هذه الحركة الثقافية التي وإن هوجمت في

---

(١) أورده ابن القفطي : « طبقات الحكماء » ص ٨٢ وما يتلوها . (راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ١٣ ص ٣٨ وما يتلوها) . وراجع كذلك آسين بلاثيوس : « ابن مسرة ومدرسته » ، ص ١١ تعليق ٤ ، وكذلك « دائرة المعارف الإسلامية » ج ١ ص ٩٣ وما يتلوها . [راجعه الآن في أصله في « الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي ، ج ٢ ص ٤ — ٩ . القاهرة سنة ١٩٤٣ . — المترجم] .

العصر التالي ومُزّقت شرّ مُمَزّق ، فإنها مع ذلك كان لإنتاجها المكتوب أثر بالغ المدى استمر عدة قرون .

وهنا نصل إلى شخصيتين خطيرتين لهما رَحمٌ ماسّة — روحياً — بهذه الجماعة ، تتجليان بوضوح أمام أنظارنا وإن لم نظفر عنهما بعدُ بصورة كاملة القسمات والتفاصيل . أولاهما شخصية سبقتهم زمنياً ، ونعني بها شخصية الطبيب العظيم والفيلسوف الطبيعي محمد بن زكريا الرازي (المتوفي حوالي سنة ٩٣٠ م — ٣١٨ هـ) ؛ وثانيهما شخصية الداعي الفاطمي ، الشاعر ، المتكلم الفيلسوف ، الكاتب ناصر خُسْرو (المتوفي سنة ٤٨١ هـ — ١٠٨٨ م) الذي عاش بعدهم بأكثر من مائة سنة . وكل منهما وثيق الإرتباط بالآخر ، وكلاهما ذو نسب (روحي) قريب بإخوان الصفا ، إلى حد أن ناصر خسرو في كتابه الرئيسي « زاد المسافرين » — أي السائرين في الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة — ، وهذا الكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير موجز « لرسائل » إخوان الصفا [1] ، لا يفترق عنها إلا في كونه أوضح نظاماً وأحكم في إيراد البراهين والأفكار مع إلحاح أحياناً في توكيد مسائل معينة تشغل المؤلف بنوع خاص ، مثل بيان الأساس النظري للنبوة والإمامة — نقول إن ناصر خسرو يناظر الرازي بالتفصيل ، ومن حسن الحظ أنه يفعل ذلك مورداً نصوصاً كاملة خاصة بآراء الرازي الرئيسية ، نقلاً عن كتاب الرازي الرئيسي في علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهي » ، وبهذا تُثْري معرفتنا بهذا الرجل العجيب (الرازي) في نواح جوهرية . والرازي يقيم مذهبه في تفسير العالم — وهو في هذا يخالف أستاذه حكيم إيرانشهري [2] —

---

(١) البرهان على هذا موجود في البحث الذي أشرنا إليه في مستهل هذا المقال . وهو يتضمن البرهان على أن هذه الرسائل يجب أن ينظر إليها على أنها ناموس الباطنية .

(٢) لم أجد ذكراً لهذا الرجل العجيب الذي يعود بنا ، بوصفه أستاذ الرازي ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجري) والذي يهمنا عن طريق التفسير الفلسفي الطبيعي الذي قام به للعقائد الكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه في مناسبات (مثال هذا التفسير =

ثم المكان المطلق (بوصفه مبدأ التتالي) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالي) ، ثم النفس [1] . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قِدَم الهيولي ، والمهم كذلك أنه يتخذ هنا حجج إخوان الصفا : فعند نهاية الرسالة التاسعة والثلاثين (الثامنة من القسم الثالث ، طبعة بمباي ج ٣ ص ١١١ س ١٠) توجد مناقشة موجزة وعظية قائمة على الحجة الشخصية تدول حول الأضرار التي يُلحق المرءُ بها نفسه إذا لم يؤمن بخلق العالم في الزمان . ولنورد هنا مستهل كلامهم هذا ، لأنه ينطوي على صورة غنوصية معروفة : « إن من يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع ، أو يظن ذلك ، فإن نفسه نائمة نوم الغفلة ، ويموت بموت الجهالة . وذلك أنه لا يخطر بباله ، ولا يجول في خلده ولا في فكره كيفيةُ صنعة العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن صانعه (صانع =) من هو ، ولا مَنْ خلقه ، أو متى أحدثه ، ومن أي شيء خلقه ، وكيف صوّره ، ولم فَعَلَ بعد أن لم يكن فَعَلَ ، وما الذي

= تسويته بين القدرة الإلهية وبين المكان المطلق ، « زاد المسافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهي وبين الزمان المطلق ، الكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلي الأفكار الباطنية ومن أعمقهم — أقول إني لم أجد ذكراً له إلا عند البيروني الذي ذكره مرتين في كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإيراني ، ونعته في مقدمة كتابه « ما للهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الكتاب القلائل الذين بحثوا في شئون الهند بطريقة علمية جدية ، ونعته كذلك بأنه خبير جيد بمذهب المانوية . والبيروني يذكر إلى جانب نسبته كنيته : أبو العباس . راجع كذلك سخاو : « كتاب الهند للبيروني » ج ٢ ص ٢٥٢ وما يتلوها ؛ وماسينيون : مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٣ ص ٤٠٨ ، « بحث في نشأة المصطلح الفني الصوفي ... » ص ٦٤ .

(١) يشار إلى نقض الرازي لمذهب الإبداء في « زاد المسافرين » ص ٧٤ وما يتلوها .

(٢) توجد لمحة جيدة في كتاب « تحقيق ما للهند » للبيروني ، ترجمة إنجليزية ج ١ ص ٣١٩ وما بعدها Ed. Sachau : Hind .

أراد بما فعله — وما شاكل هذه المباحث والسؤالات : التي فيها وفي أجوبتها إنتباه النفس من نوم الغفلة وحياة لها وخلاص من البؤس والشدة — فإذا لم يخطر بباله ، لا يسأل عنه — وإذا لم يسأل عنه ، لا يجاب — وإذا لم يجب ، لا يعلم ؛ وإذا لم يكن عالماً ، فنفسه تنام في غفلتها ، وتَعْمى عن الإعتبار للمشاهدات وتصمّ عن إستماع الأذكار والخطاب ، وتموت في ظلمات الجهالة » . والتشبيه بنوم الغفلة وموت الجهل قديم قدم ديانة الخلاص وما يقوم على خدمتها من وعظ يحث على الفضيلة . وسرد الأسئلة التي على الساعي إلى العلم أن يضعها ، يذكر المرء بالترتيب شبه الكاتشسمي لأمثال هذه الأسئلة في الكتب التعليمية الزرادشتية [١] . لكن يلوح كأن هذا الرد الذي قام به إخوان الصفا إنما هو مُوَجّه ضد شخص (أو جماعة) بالذات لم يذكر من هو : ففيه من الحياة ما يجعلنا نعتقد أنه موجه إلى ممثلين قدماء لهذا المذهب وحدهم ، عرفهم إخوان الصفا من كتبهم ، أعني قبل كل شيء أن يكون هؤلاء فلاسفة وأطباء يونانيين . ومعنى ردهم يتضح أكثر ، إذا نحن تأملنا الرد المناظر له الذي وجهه ناصر خسرو ضد الرازي : فالمهم عند ناصر خسرو في المقام الأول أن يتمسك ، في تفسيره للكون ، بالفكرة الإسلامية الرئيسية في الوحدة المطلقة والواحدية التي لا شرك فيها بالنسبة إلى الله ، أعني أن الله واحد (بسيط) أحد (= لا شريك له) ؛ وأن يتجنب القول بالثنوية في النظرة إلى العالم (« إلحاد فارسي » ، « زندقة ») مما هو نتيجة قريبة لقول الرازى بقدم الهيولي . والعقيدة الأساسية المشتركة فيما بين إخوان الصفا وناصر خسرو — وبالتالي الفكرة الموجّهة للباطنية — التي تبدو هنا وتفصلهم عن الرازي هي الإيمان بإتفاق المعنى بين التنزيل (= الوحي) والحكمة (= الفلسفة) ، بينما الرازي — بالقدر الذي نستطيع أن نراه حتى الآن — يقيم مذهبه على أساس

---

(١) راجع هـ . يونكر : محاضرات مكتبة فاربورج سنة ١٩٢١ / ١٩٢٢ ص ١٣٢ وتعليق ٢١ ، كما يمكن النظر أيضاً في استهلال الرسالة البارسية المتأخرة : « علماء إسلام » .

العلم التجريبي ، وينشيء من فوقه فلسفة طبيعية ، ويظهر أنه لا يهتم إلا قليلا جداً بالمحافظة على العقيدة الإسلامية [1] .

على أن للرازي أهمية أخطر في هذا الباب من وجهة نظر أخرى : فإذا كنا قد رأينا من قبل أن مصنف « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد استوحى الفلسفة الهلّينية من ناحية ، والغنوص من ناحية أخرى ، فإننا نجد لدى الرازي حالة « مماثلة » تماماً ؛ فإلى جانب تأثير العلم الهليني في الرازي نجد في المقام الأول تأثير المانوية ، ولا بد أن يُعَدّ واحداً من أخطر رسل الأفكار المانوية إلى التفكير الإسلامي ، نظراً لما أثارته كتبه من إهتمام بالغ [2] . وعلينا أن نشير في هذا المقام على وجه التخصيص إلى هذه الواقعة ، وهي أن القوم في أسبانيا أيضاً (= الأندلس) قد عنوا بالرازي عناية فائقة : فحتى بعد وفاته بمائة عام وجه المتكلم الأندلسي الكبير ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ — ١٠٦٤ م) ضد الرازي نقداً مفصّلا [3] — وبهذا عينه يثبت وجود صلة مباشرة بينه وبين ابن العربي [4] الذي تخرج في السُّنة الكلامية التي أنشأها ابن حزم ، — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن « رسائل » إخوان الصفا كان قد عرّفها إلى

---

(١) والبيروني (راجع بعد ص ٤٢ تعليق و) يحكم عليه بهذا المعنى ، ويستشهد على هذا خصوصاً بكتاب « في النبوات » . فلو أضيف هذا إلى ما يورده ناصر خسرو مراراً لكان من المحتمل أن يكون الرازي من غير المصدقين بالنبوة . [راجع في هذا كله الآن كتابنا « تاريخ الإلحاد في الإسلام » ، ص ٢٠٥ — ص ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٤٥ — المترجم] .

(٢) يأتي معه في المقام الأول هنا ابن المقفع طبعاً . ويعد ميكلنجلو جويدي Mich. Guidi نشرة لرد القاسم الزيدي (المتوفي سنة ٢٤٦ / ٨٦٠) على ابن المقفع ، وهو رد « يؤيد ويوسع معارفنا الخاصة بانتشار ومدى معرفة العالم العربي بالمانوية » (راجع لجويدي : « الكتاب الزيدية وتفسير المعتزلة للقرآن » *Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica mu'tazilita* (١٩٢٥) ، ص ١١ .

(٣) « الملل والنحل » جـ ١ ص ٣٤ ، ١٤٤ وما يتلوها ؛ راجع إجنتس جولدتسيهر « الظاهرية » I. Goldziher : *Die Zahiriten*

(٤) هينرش صمويل نيبرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٢١ وما يتلوها : H. S. Nyberg : *Kl. Schriften des Ibn 'Arabi*

أبناء الأندلس الرياضيّ المعروف المجريطي (المتوفي سنة ٣٩٥ ﻫ / ١٠٠٥ م) أو تلميذه الكرماني (المتوفي سنة ٤٥٨ ﻫ / ١٠٦٦ م) [1] .

ويظهر المزج بين المسائل الهلينية والغنوصية الخاصة عند الرازي واضحاً خصوصاً في مذهبه في النفس . وها نحن أولاء نورد هنا رواية ناصر خسرو لهذا المذهب . قال ناصر خسرو [2] : « وها هنا قال (أي الرازي) : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاهلة . وقال : إن الهيولي كانت أيضاً أزلية ، حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولي وتعلقت بها وصنعت منها صُوَراً لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولي إمتنعت عن التصوير [3] . وهربت من ذلك الطبع ، وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه سبحانه للنفس بأنه خلق هذا العالم ، وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحصل النفس في تلك الصور على الملذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان . وأرسل العقل (= νοῦς) من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان ، ولكي

---

(١) راجع جوستاف فليجل في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ج ١٣ ص ٢٥ G. Flügel, in ZDMG ولم يستطع البحث أن يتجاوزه بعد في هذه النقطة . وحاجي خليفة في « كشف الظنون » تحت رقم ٦٤٣٩ يضمن لنا وجود صلة بين المجريطي ورسائل إخوان الصفا (ضد ما ورد في « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ٩٨) [نشر الدكتور جميل صليبا « الرسالة الجامعة » للمجريطي وهي مجموعة رسائل على غرار رسائل إخوان الصفا كماً وموضوعاً ، وظهر الجزء الأول في دمشق سنة ١٩٤٨ ضمن مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق — المترجم] .

(٢) « زاد المسافرين » ص ١١٥ س ٤ وما يتلوه ، ويتكرر بصورة أكثر إيجازاً في ص ٣١٨ س ١٨ وما يليه وص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .
[نقلنا ترجمة هذا النص عن ترجمة باول كراوس في كتابه « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، ج ١ ، ص ٢٨٤ — ص ٢٨٦ هامش أسفل . القاهرة سنة ١٩٣٩ ، مطبوعات جامعة فؤاد الأول — كلية الآداب رقم ٢٢ — المترجم] .

(٣) أي أن الهيولى أرادت أن تظل على حالها الأولى المختلطة عديمة الصورة .

يريها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذي ذكرناه — كان بسبب خلق هذا العالم . وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيولي فلتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهيولي) وجود ؛ حتى إذا علمت نفسُ الإنسان تلك الحال التي أشرنا إليها فإنها تعلم العالم العلوي ، وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة والنعيم . وقال (أي الرازي ، أيضاً) : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه ، وصار قليل الإضطراب ، وكسَبَ المعرفة ، فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التي في هياكل الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر ، وتقصد إلى عالمها ، وترجع هناك بكليتها. إذن فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيولي من قيدها كما كانت في الأزل ».

وليس ها هنا مجال تفسير هذا النص تفسيراً كاملاً ؛ على أنه يلوح من النظرة الأولى أن لغته هي بتمامها لغة الغنوص والأسطورة الغنوصية خاصة . فالهيولي والنفس والعقل (. [illegible]) تبدو أقانيمَ شخصية ، إذ النفس قد أضلتها الشهوات الحسِّية ، فانحدرت من عالمها الأصيل إلى عالم الهيولي ، وما نتج عن إختلاط النفس بالهيولي من تكوين العالم ، ثم إستيقاظ النفس بفضل العقل النازل من عالم النور ، وإنحلالها من قيود الدنيا مما هو في الوقت نفسه نهايتها ، ثم أولاً وقبل كل شيء هذا التداخل الفريد بين النفس الكلية والنفس الفردية — كل هذه الأمور عناصر مميزة للأسطورة « الغنوصية » وإن كانت تسامت بفضل إدخال التصورات الفلسفية الهلينية . وأنا لم أكد أقرأ هذا النص لأول مرة حتى ثبت لديّ صلةُ القرابة المباشرة بين هذه الأسطورة وبين الأسطورة المانوية الخاصة بالإنسان الأول . ولهذا كان تحقيقاً لأعز أمانيّ أني عرفت من نشرة يوليوس روسكا للفهرست الذي وضعه البيروني ثبتاً بمؤلفات الرازي [1]

---

(1) يوليوس روسكا : « البيروني مصدراً لحياة الرازي ومؤلفاته » ، في مجلة « إيزيس » ج ٤ (بروكسل سنة ١٩٢٢) ص ٢٦ وما يتلوها J. Ruska : *Al-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Razes*, in *Isis*

— مما نبهني إليه ، متفضلاً كل الفضل ، الأستاذ ريتسنشتين — ما كان هناك من صلة وثيقة إلى أبعد حد بين الرازي وبين المانوية . والمهم خصوصاً في هذا الصدد أن البيروني — وقد كان ذا إطلاع على مذهب ماني وشخصيته في مصادرهما الأصلية — يقيم إعتناق الرازي للآراء المانوية على أساس « إلهيات » (رسالة الرازي في « العلم الإلهي ») الرازي نفسها [1] ؛ أي على أساس الكتاب نفسه الذي نقل عنه خسرو والذي عنه أوردنا النص المذكور منذ قليل . كما أن هذا الكتاب (« العلم الإلهي ») قد عرف في أسبانيا (الأندلس) ، إذ يرد ذكر كتاب الرازي في الكتاب العربي الأندلسي الكلاسيكي في السحر ، « كتاب غاية الحكيم » ، عند ذكر الأدعية والقرابين الموجّهة إلى الكواكب السبعة ، — وهذا أمر خطير الدلالة على مميزات مذهبه العام [2] .

وهذا يفسر لنا أيضاً لماذا إختار الرازي العدد : خمسة عدداً لمبادئه القديمة ، إذ أن العدد : خمسة يحتل مركز السيادة في التفكير المانوي . وثمت حالة شائقة مناظرة لهذا هي الصورة القديمة لمذهب الباطنية التي نستطيع حتى اليوم إدراكها ،

---

(١) راجع النص في نشرة سخاو Sachau « للآثار الباقية » للبيروني ص لط XXXIX س ٤ وس ١١ Sachau : *Chronologie...* von Alberuni

[راجعه الآن في « رسالة أبي ريحان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي » ، نشرة كراوس Kraus ص ٣ س ١٢ ، باريس سنة ١٩٣٦ ؛ وفي نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ١٨٥ س ٩ — س ١٠ وتعليق ٢ ، ٣ ؛ القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

(٢) دوزي ودى خويه : « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرانيين » ، ص ٣٢، ص ٧٤ — Dozy de Goeje : *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*

[راجع هذا الفصل في كتاب « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (نشرة هلموت رتر H. Riert ، همبورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦ ؛ وراجعه كذلك في نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ١٨٦ — ص ١٨٧ . القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

أعني مذهب أحمد بن الكيّال [1] الذي (قال إن العوالم ثلاثة : العالم الأعلى ، والعالم الأدنى ، والعالم الإنساني و) أثبت في العالم الأعلى خمسة أماكن : الأول « مكان الأماكن » ، (وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود ، ولا يدبره روحاني ، وهو محيط بالكل ، قال (أي الكيّال) والعرش الوارد في الشرع عبارة عنه ، (ودونه) مكان النفس الأعلى ، (ودونه) مكان النفس الناطقة ، (ودونه) مكان النفس الحيوانية ، (ودونه) مكان النفس الإنسانية . وهذا أيضاً هو تماماً مذهب المانوية في القول بعناصر النور الخمسة ، « أماكن » (« مساكن ») الله الأصيل ، ومجموع هذه الأماكن هو جنة النور . ولقد ذكرت هذا الرجل (الكيال) هنا لأنه كان على صلة بالرازي . ذلك أن الكيال قد أدّعى دعاوى في الإمامة أقامها على أساس نظام يتصل بالحروف والأعداد عجيب جداً ، فدفع هذا الأمر أبا بكر الرازي إلى كتابة رسالته الموسومة : « في الإمامة على الكيال » [2] .

وبينما شاهدنا أن مذهب النفس عند الرازي تحيا فيه الأسطورة الغنوصية المتصلة بسقوط النفس في الهيولي مُبَطّنة بنظرة في الوجود ذات نزعة ثنوية تشاؤمية واضحة ، نجد ناصر خسرو يقول — في إتفاق مع إخوان الصفا — بسلسلة متصلة ، ذات تطور تاريخي ، من صور الوجود تمتد من أعلى المبادىء : العقل الكلي (عقل كل) والنفس الكلية (نفس كل) ، مارّةً بالأفلاك والعناصر والطبائع والمواليد (= المعادن والنبات والحيوان والإنسان) . كذلك يتجلى إطلاعه المتصل على الغنوص من سرد التصورات الرمزية التي تناظر المبدأين الأعليين المذكورَيْن ، والتي يذكرها في الموجز المنظوم الصغير الذي يعرض

---

(1) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٣٨ — ص ١٤١. وقد رأى هاربروكر **Haarbrücker** (في ترجمته للشهرستاني ، ج ٢ ، ص ٤١٢) أن الكيال هذا هذا هو أحمد ، ابن المؤسس الروحي لحركة الباطنية القرمطية، عبدالله بن ميمون القداح. راجع "بخلاف" هذا بحث ماسينيون في الكتاب التذكاري المهدى إلى إدورد. ج . براون **Massignon, in *Browne-Festschrift***.
(2) هكذا يفهم عنوان الكتاب الذي ورد تحت رقم ١٤٨ في مقال روسكا المذكور (ص ٤٦) .

فيه مذهبه ، وهو « كتاب الإشراق » (روشنّائي نامه) [1] ، البيت رقم ١٨٨ وما يتلوه : فالعقل الكلي يسمى ، من بين ما يسمى ، باسم « آدم المعنوي » (آدم معنى) أيضاً ، والنفس الكلية باسم « حواء المعنوية » (حواء معنى) — وهو تشبيه نجده عند ابن العربي يتكرر مراراً [2] .

هذه الملاحظات ، التي أرجو تناولها بالبحث في مجال أوسع مرة أخرى ، تكفي لبيان أنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع في بابل وفارس نشأت حركة روحية قوية جداً إستطاعت أن تضم تحت لوائها أبرز العقول المفكرة في ذلك العصر ، حركة روحية ذات ميول تنويرية سعت إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين العلم اليوناني واستمدت الوحي في الوقت نفسه وبدرجة عالية من الغنوص المانوي . والإرتباط التقليدي بين ممثلي أو حاملي لواء هذه الحركة وثيق كل الوثاقة . أما أن هذا الإرتباط قد عبّر عن نفسه خصوصاً في صورة مناظرات ، فهذا أمرٌ ليس من شأنه أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ، ألا وهي أن هذه الخلافات في التفاصيل كانت تقابلها قرابةٌ وثيقة كل الوثاقة في المذهب عامّة وخصوصاً في الموقف الروحي المشترك . فإذا وجدنا ناصر خسرو يحكم على الرازي بالإلحاد في عبارات قاسية كل القسوة ، فقد حدث الشيء عينه بالنسبة إلى ناصر خسرو من جانب رجل أقرب رحماً بالإسلام السُّنّي ، وأعني به المؤلف الأحدث عهداً (من ناصر خسرو) لأقدم تاريخ للأديان عند المسلمين حفظ لنا ، وهو أبو المعالي [3] — على الرغم من أن هذا الأخير ،

---

(١) نشرة ايثيه Ethé في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG جـ ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلا لكتاب « سفر نامه » في النشرة الجيدة الجديدة التي نشرها الناشر كوياني Verlag Kaviani في برلين سنة ١٣٤١ هـ .

(٢) نيبرج : « رسائل صغيرة لابن العربي » ص ١٣٠ Nyberg : *Kleinere Schriften* des Ibn al-'Arabi

(٣) شيفر : « منتخبات فارسية » جـ ١ ص ١٦١ س ٢٠ وما يتلوه . Schefer : *Chrestomathie Persane*

كما بين ذلك أرتوركرستنسن ببيان ناصع [1] ، كان إمامياً . وإلى جانب هذا لنذكر أن ثمت معاصراً لناصر خسرو أصغر سناً منه يدخل في هذا المجال هو الرياضي الطبيب ، والشاعر الخالد ، عمر الخيام (عمر خيام) ، الذي صوره نجم الدين الرازي ، برغم كراهيته له ، أصدق تصوير ، حينما نعته بأنه « بى چاره فلسفي ودَهْري وطبيعي » (= فيلسوف مسكين وملحد ومادّي) [2] ، — بخلاف ما يفعله المحدثون من عَدّ عمر الخيام داخلاً ضمن تاريخ التصوف الفارسي . وأنا أميل إلى أن أجد في الرباعية المنسوبة إليه — رقم ٣٩٩ من نشرة ونفلد Whinfield — إشارة إلى ناصر خسرو . وهذه الرباعية تقول :

ياقوتِ لَب ى لَعل بَذَخْشَاني كو ؟
وآن راحَتْ رُوح وراحِ رَيْحانى كو ؟
گُوَيْند : حَرَام در مُسُلْماني شُدْ ؟
تومَىْ خور وغم مخور ، مُسُلماني كُو ؟

« أين اللّعْل وياقوت الشفاه من (جبل) بَذَخْشان ؟ وأين راحة الروح وريحان الراح ؟ قالوا : هي حرام عند المسلمين ؛ أنت تشرب الخمر ولا تحفل — فأين المسلمون ؟ » والبيت الأول يمكن أن يفسر بسهولة على أنه يكني فيه عن الحبيب . لكنا نرى أن العطار (فريد الدين) ، لما أن اضطر إلى الرحيل عن وطنه تحت ضغط إضطهاد أهل السنة له ، يشبه نفسه بناصر خسرو ويصفه في هذا الموضع بأنه « ياقوت بذخشان » [3] . وهذا التعبير المجازي الدال

---

(١) مجلة « العالم الشرقي » *Monde Oriental* جـ ٥ ص ٢٠٥ وما يتلوها .

(٢) راجع ادورد . ج . براون ، « تاريخ فارس الأدبي » جـ ٢ ص ٢٤٩ وما يتلوها : **E. G. Browne : *Literary History of Persia*** ، وراجع كذلك النشرة التركية التي قام بها حسين دانش وقدم لها رضا توفيق لمؤلفات عمر الخيام (استانبول ، مطبعة الأوقاف ، سنة ١٣٤٠ / ١٩٢٢) ، ص ٢١ . (وراجع الرباعية الواردة بعد ، في تلك الطبعة تحت رقم ٣٦٢) .

(٣) « دراسات عن الرباعيات » ، ص ٣٠ **A. Christensen : *Recherches sur les Ruba'iyat***

على الأمر النفيس العزيز المنال في البلاغة الفارسية يلوح أنه كان يستعمل للإشارة إلى ناصر خسرو الذي نفى إلى يُمْجان في إقليم جبل بَدَخْشان ؛ ووفقاً لهذا تكون رباعية عمر الخيام هي أقدم شاهد لدينا على هذا الاستعمال . نعم إن هذه الرباعية ، كما لاحظ أرتور كرستنسن ، تنسب أيضاً إلى الشاعر المتأخر في العهد جداً : سلمان ساوجى ، لكن هذا ليس دليلاً ضد صحة نسبة تأليفها إلى عمر الخيام ، الذي يعبر النصف الثاني من هذه الرباعية عن رأيه أصدق تعبير .

— ٥ —

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فُرَص عديدة للإشارة إلى أن الغنوص الإسلامي الذي نشأ في بابل متكوّناً عن عناصر مانوية وهلينية قد نقل إلى أسبانيا في عصر مبكر . وهنا وجد كماله عند (الصوفي) الكبير ابن العربي (المتوفي سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠) الذي يعد من أكبر الرجال تأثيراً في التاريخ الروحي الإسلامي : وعلى الرغم من أن النزاع حول استقامة عقيدته لم يجد حتى اليوم حلاً إيجابياً مقبولاً من الجميع ، فإنه كان صاحب الفضل في توجيه التصوف الإسلامي — وهو الإتجاه الروحي الذي يجب أن يُعَدّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي ؛ كما أنه وضع مكان تحقيق الوحي الإسلامي عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهي — هذا الأمر الذي يمتد بجذوره في أعمق عمائق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعي الكامل بفضل الحلاج الذي حققه في حياته وفي البطولة التي أبداها في استشهاده — نقول إن ابن عربي وضع مكان هذا كله مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى ، لا بالجانب العملي العقلي . وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية ، بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته في تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية وما أشبهها ، مذهبٍ هدفه النهائي هو رفع كل تعدد وتكثر في الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهي الواحد .

وللإحكام السائد في مذهبه وما فيه من جسارة فكرية ، وللهالة من الاستسرار الّتي عرف كيف يحيط بها عَرْضَه الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخراً — للجهاز الهائل من المجازات والتصورات الرمزية ، نقول إن ابن العربي يدين لهذا كله بتأثيره المنقطع النظير ، خصوصاً في الأدب الفارسي الذي كان في عهده قد استولت عليه المُحَسِّنات البلاغية والبديعية إستيلاءاً تاماً ، فكان يتوق إلى كل ما يُمَكِّنه من توسيع جهازه البلاغي . ولقد قضى ابن العربي السنوات الأخيرة من حياته في دمشق حيث توفي . ثم إن تلميذه صدر الدين القونوي قد أمضى من بعده عهداً امتد ثلاثين سنة وهو يلقى دروساً في دمشق أولاً ثم في قونية من بعد ، عن أحد الكتابين الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجاً هائلاً . وبه تأثرت شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسي في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) ، هما فخر الدين العراقي ، وأوحد الدين الكرماني . وثمت موجز رائع عظيم المكانة من الناحية الشعرية ، يتمثّل فيه الأسلوب الجديد الذي أوجده مذهب ابن عربي في الشعر الصوفي الفارسي ، كتب سنة ٧١٠ هـ / ١٣١١ م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلْشَن راز لمحمود شَبِسْتَرِي [١] . وحوالي ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركي في الظهور بآسيا الصغرى ، هذا الشعر الذي كان كلما حاول أن يربط نفسه ، عن وعي ، بالسير على آثار الفن الشعري الفارسي بعد محاولاته الأولى في سبيل إيجاد أسلوب ذاتي خاص ، ازداد إمتتاحاً من منهل الأفكار والصور الفارسية التي صارت تحتل مركز الصدارة بين موضوعات الشعر الفارسي بفضل تأثير ابن عربي ومُرَوِّجي مذهبه . وقليلون هم الشعراء الفرس الذين مجدهم الأدباء العثمانيون والذين أثروا بعمق في أسلوب هؤلاء الأخيرين — وكذلك في فن الشعر التركي

---

(١) نشرة ا . هـ . وتفيلد E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ ، فيما يتصل بما سبق راجع إدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبي » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصاً ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

الشرقي (الشغطي shagataischen) في القرن السادس عشر (العاشر الهجري) — مثل ما فعل جامي (المتوفي سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبي لا يبدو إلا فناناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يباري في البراعة الشكلية وفي القدرة على كل تأنّق Raffinement . بيد أن الشكل الفكري واللغوي عند جامي غارق تماماً في غنوص ابن العربي . يضاف إلى هذا أيضاً أن تأثير ابن العربي قد تجاوز الشعر كثيراً : فلا يأخذ المرء كتاباً لأي مؤرخ أو متكلم أو أديب عثماني ممن ينتسب إلى العهد الذي تلا النجاح النهائي للمثل الأعلى الفارسي في الأسلوب في ميدان الأدب العثماني — أي منذ عهد بايزيد الثاني تقريباً (١٤٨١ — ١٥١٢) — حتى يجد الإنسان أن لغته ، إذا اتصل الأمر بموضوعات دينية ، خصوصاً في المقدمات التي يعني فيها بالثوب البلاغي ، ممزوجة تماماً برموز ذلك الغنوص وألفاظه (١)

وهذا التأثير الهائل لفكر ابن العربي يوضّح لنا في الوقت نفسه كيف أن فكرة الإنسان الكامل قد أصبحت هي الفكرة الموجّهة للتصوف الإسلامي المتأخر ذي النزعة الغنوصية . ذلك أن هذه الفكرة هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهب ابن العربي كله . ونشأة هذه الفكرة قد اتضحت اليوم بفضل الأبحاث الممتازة الجديدة التي استقرت دقائقها الجوهرية . فقد أثبت تور أندريه (٢) أن تشييد مذهب الإنسان الكامل كان يسير موازياً لتطور النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام ، وهذه الأخيرة كانت من جانبها مرتبطة

---

(١) من الشائق حقاً أن نتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، نتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين في متناول يدي فعلا : الأول ترجمة الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري في فضائل مكة ، وقد طبعت مع رسائل عديدة أخرى تركية خاصة بالحج في مجموع باستانبول سنة ١٢٨٠ هـ (دار الطباعة العامرة) — والثاني الترجمة التركية لكتاب « مناقب العارفين » للأفلاكي وقد نشرها أحمد عوني (« مناقب حضرت مولانا جلال الدين الرومي سبهسلر ترجمسي » ، استانبول : مطبعة أرشق غرويان سنة ١٣٣١ هـ) .

(٢) « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها » (سنة ١٩١٧) فصل ٦ .

بغنوص الإمامة عند الشيعة ، وعن طريقه إرتبطت بتصورات الغنوص السابق على الإسلام مما ذكرناه من قبل مراراً — أعني « النبي الصادق » الموجود منذ الأزل الذي تتوارث روحَه وفضلَه سلسلةُ الأنبياء التاريخيين ، ويرمز إلى تلك الروح والفضل charisma بالجوهر النوراني الإلهي ، — هذا النبي الصادق الذي تخلع عليه في الوقت نفسه صفات الكلمة (اللوغوس) الإلهية . هنالك يصبح النبي أنموذج الإنسان الكامل الذي ينظر إليه على أنه الغاية من حوادث العالم ومعناها ، وأنه الوسيط بين الكل الواحد الإلهي وبين مظهره « الخارجي » : تعدد الظواهر وتأثرها . ولقد خطا ابن العربي — كما بيّن ذلك هينرش صمويل نيبرج [1] في تحليل مستقصي الأطراف — خطوة حاسمة حينما فكّ فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبي ، وعن هذا الطريق أمكنه أن يضعها في نظرة عامة جداً على قمة مذهبه حتى يعطيها إنطباقاً وتفسيراً يمتدان إلى كل إتجاهات بنائه المذهبي ، مستثمراً في هذا كل ما وصله من روايات وأقوال تتعلق بالإنسان الأول ، وبالكلمة (اللوغوس) بوصفها حاملة الوحي الإلهي ، وبالعالم الأصغر ، وبالنبي والوليّ مفهومين بالمعنى الغنوصي . فهذه هي الفكرة السائدة التي تتخلل الرسائل الثلاث التي نشرها هينرش صمويل نيبرج كلها . وكان في وسع نيبرج أن يثبت أن ملامح الإنسان الأول ، بوصفه جوهراً نورانياً [2] ، وملامح القسمة الثنائية بين النموذج الأصلي السماوي والأرضي ، هذه القسمة التي تشير إلى التصوف المرتبط بآدم ، بل وأيضاً ملامح نظرية هبوط الإنسان الأول [3] — تعود كلها إلى الظهور هنا (في مذهب ابن عربي) .

---

(١) « رسائل صغيرة لابن العربي » (سنة ١٩١٩) ، ص ٩٠ — ص ١٢٠ . راجع ملاحظاتي في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، حيث يجب أن نضع الآن خصوصاً الحالة المناظرة المأخوذة من « أثولوجيا أرسطاطاليس » مما ذكرناه قبل ص ٤٧ وما يتلوها) .

(٣) ذكر نيبرج هنا بالأسطورة المانوية . ولما كنا قد أثبتنا من قبل ص ٥٣ وما يتلوها تأثر الإيرانشهري والرازي وخصوصاً الكيال تأثراً مباشراً بالأفكار المانوية ، وكنا رأينا من ناحية أخرى أن الكتاب الغنوصي الرئيسي للرازي كان معروفاً في الأوساط الأسبانية =

كذلك نجد أن « إنسان » ابن العربي قد حُدّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوي في وعيها — وهنا تؤخذ كلمات الحديث القائل ، وهو حديث قديم : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبّه » ، بحروفها — على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً ، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) ، حتى إن « الله والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماماً . إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد ، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حَلْقة الوصل المتوسطة (بين الله والعالم [1]) » و « الإنسان » ، مفهوماً على هذا النحو ، بمثابة « خليفة » عن الله ، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجليّه خلال العصور ، أولاً — بعد النبي — في الولي خصوصاً ، وللأولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها « القطب » — و « القطب » ، كما بين نيبرج فأجاد [2] ، يحمل تماماً نفس ملامح وصفات « الإمام المستور » عند الشيعة — وهذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيلٍ جيل . « إن الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً : وهو الخليفة (لله) في الكون [3] » .

وبينما نشاهد نظرية الإنسان الكامل عند ابن العربي — وهذا اللفظ : الإنسان الكامل » لا يرد في كتبه إلا مفصولاً . وإنما يتحدث هو عادة عن « الإنسان » بالمعنى الأسمي ، كذلك يرد أيضاً اللفظ الوارد في « أثولوجيا أرسطاطاليس» (راجع قبلُ ص ٤٧) وهو : « الإنسان الأول » في مواضع رئيسية (« عقلة المستوفز » ص ٩٤ س ٥) — نقول بينما نشاهد نظرية ابن لعربي في الإنسان الكامل تكوّن الفكرة السائدة في بنائه الذهبي ، وإن كانت

= الثيوصوفية التي فيها نشأ ابن العربي ، فقد تحقق بهذا بيان بذوغ الأفكار المانوية بطريق مباشر كتابي إلى ابن العربي ، — حتى إن الصعوبة التي كنت قد توقفت أمامها في مجلة « الإسلام » *Der Islam* (ج ١٣ ص ٢٩٥ ، تعليق رقم ٤) قد ذللت .

(١) نيبرج : الكتاب نفسه ، ص ١٠١ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١١٢ وما يتلوها .

(٣) الكتاب السابق ، ص ١١٧ .

في العرض الكتابي ليست إلا واحداً من بين موضوعات عديدة [1] ، نراه
النفحة القوية السائدة basso ostinato في كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سن
تقريباً هو كتاب « الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكري
الجيلي (المتوفي حوالي سنة ١٤١٠ م = ٨١٣ هـ) ، كما يدل عليه عنوانه . وهذ
الكتاب الذي حلله رينولد ألن نيكولسون فأبدع في تحليله [2] هو ، على الرغ
من ، أو بغض النظر عن ، محاولة المؤلف أن يحدد بالدقة فكرة العلو المطلق
لله في مقابل الإنسان الكامل أيضاً ، ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعم
لغنوص ابن العربي أُعِدّ إلى حدّ كبير من أجل تيسير فهمه . بيد أنه لا يقدّ
جديداً في موضوعنا هذا .

وبهذا نكون قد بلغنا النقطة النهائية للتطور « مالنظري » لمذهب الإنسا
الكامل : فقد أتم ابن العربي التفكير الخاصّ بالإنسان الأول مما كان في أص
إيرانياً غنوصياً ، ثم عُدّل عن طريق ميتافيزيقا العقل (النوس) والكلمـ
(اللوغوس) الهلينية ، وربط بينه وبين نظرية النبيّ والولي . فلنُلْقِ الآن مر
أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التي أصابت معنى هذه النظرية

---

(١) يجب أن يلاحظ مع ذلك هنا أن هذه المسألة تبرز بوضوح في مستهل الرسائل الثلاث ا
نشرها نيبرج : « إنشاء الدوائر » ص ٤ س ٣ وما يليه (خصوصاً س ٩ : الإنسان الأرفع)
« عقلة المستوفز » ص ٤٢ ، س ٢ وما يتلوه ، « التدبيرات الإلهية » في أولها ص ١٠١ .

(٢) « الإنسان الكامل » في : « دراسات في التصوف الإسلامي » (١٩٢١) ص ٧٧ وما يتلو
. A. Nicholson : *The Perfect Man*, in *Studies in Islamic Mysticism*
والمقدمة من ص ٧٧ إلى ص ٨٩ هي خير مدخل إلى غنوص ابن عربي لدينا حتى الآن
وقد أورد ماكس هورتن في كتابه « الفلسفة في الإسلام » ص ١٥٤ — ص ١٧١ مستخلص
من كتاب الجيلي هذا — وإن كان من غير المعروف جيداً على أنه كذلك — ، بيد أن هورت
يحشوه بمجموعة من الأخطاء : مثل أن يقول إن نظرية « الإنسان المثالي » — بالرغم م
تحذير نيبرج في كتابه « رسائل صغيرة لابن العربي » ص ١٠٨ تعليق ١ — « تقوم ع
أساس أسطورة فلكية » ، وإن « الطابع الموحد للوجود في مذهب (ابن العربي) هو برهمي ،
(ص ١٥٦) ، إلى آخر ذلك . — راجع كذلك الخلاصة التي كتبها نيكولسون في « دائر
المعارف الإسلامية » ج ٢ ص ٥٤٤ وما يتلوها .

ظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قروناً متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها في الديانة الإيرانية القديمة أهمية في المقام الأول عقلية كوسمولوجية كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت في ديانة الخلاص الغنوصية — خصوصاً في المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح لإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوي النوراني وبين ميولى الظلمانية صادرة عن الأول مقيدة في هذه الأخيرة ، وتصبح على وعي مصدرها ومصيرها في حياتها من بعد لمقدورها الأسطوري . فلما انتقل هذا لمذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامي كان على صورته هذه أن تُعدَّل بديلاً أساسياً مرة أخرى ، خصوصاً وطابعه الأساسي الثنوي التشاؤمي كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما في الإسلام من تقويم إيجابي للحياة لدنيا ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية . نعم إننا نجد تلك النغمة الأساسية المانوية أو الإيرانية الخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين لمتفردين مثل الرازي . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . وإنّا نجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرةُ الأساسيةُ في الفلسفة الهلينية التي استلهموها — نظرةً تقوم على أساس تدرج عضوي في صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النوراني والعالم الظلماني . والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن عربي ، وفي مقابل هذا يختفي لديه ذلك الاهتمامُ الحي الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يختفي وراء العرض المتفتح الديالكتيكي لمذهب محكم عقلي في تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي ، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن في وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ، إن البداية والنهاية في خط التطور هذا تتماسّان — نظراً إلى أنه في كلتا الحالتين يُنْظر إلى « الإنسان » على أنه ، في المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

وبهذا يتبين أن المعنى « الديني » حقاً لمذهب الإنسان الكامل عند ابن العربي

قد نَقَصَّص إلى أدنى درجة ممكنة ، — إذا كان الدين في أعمق عمائق جوهره لا شأن له مطلقاً بـ « النظرة في الوجود » Weltanschauung ، وإنما معناه في المقام الأول هو السؤال عن الإرادة الإلهية والسير في الحياة الشخصية وفقاً لأوامر تلك الإرادة . ولم يأخذ إنسان « هذه » النظرة إلى الدين ، من بين كبار ممثلي أو حاملي لواء الفكر الإسلامي ، مأخذ الجد عن وعي ومنطقية في المسلك مثلما فعل الحلاج . — ولهذا فمن الطبيعي أن يقارن ابن العربي بالحلاج ونَظْرته في الإنسان . وهذا هو ما فعله لوي ماسينيون في دراسته العظيمة الأولى [1] . فبينما نرى الحلاج يتمسك تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله ، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق المولّه به فيُحلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية ، — وبينما عني الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتزاويق نظرية [2] ، نجد ابن العربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة : « « فالطبيعة الإلهية » و « الطبيعة الإنسانية » ليستا بعدُ هنا إلا المظهرين المتماثلين لمذهب في الواحدية قَبْلي واحد والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها ؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صُيِّرتا شيئاً واحداً ، وفقاً للمنهج المألوف لدى الصوفية المتأخرين من أجل حل المتقابلات » . لكن هذا التقابل نفسه بين اللاهوت والناسوت ، هذا التقابل الذي لا يمكن القضاء عليه إلا مؤقتاً بفضل لطف الحي

---

(١) « كتاب الطواسين » (سنة ١٩١٣) ، ص ١٣٩ وما يتلوها .

(٢) تحقق هذا خصوصاً في أشعاره الخالدة التي وجد فيها ، على نحو لا يكاد يجاريه فيه أي شاعر صوفي آخر ، اللغة الظاهرة المحض للعشق الإلهي ، تلك اللغة التي لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضي — ويضاهي هذا الموقف الديني الأساسي مذهب مستعار من الموضوعات القرآنيا خاص بالتجلي الذاتي لله أو المظهر المتوجه نحو الإنسانية (ناسوته) في آدم الأزلي ، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصي الخاص بالإنسان الأول إلا مساً سطحياً ؛ راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ، ص ١٢٩ وما يتلوها ؛ « عذاب الحلاج » *Passion* ص ٥٩٩ وما يتلوهـا .

في « المقام المطلق » للتسليم الكامل الذي يتيسر عن طريق أشد مخاطرة بالشخصية الكاملة التي تجعل من الحياة توتراً مستمراً للإرادة وتهذيباً للذات ومجاهدة ، — نقول إن هذا التقابل قد كشف عنه الحلاج في حياته ومماته متجاوزاً كل ديالكتيك عقلي . فماذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربي ؟ اعتداد بالذات مُتّهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه ، وعن ذاتية تنشد في ذاتيتها اللازمةَ الضرورية للألوهية والتجلي الذاتيّ الإلهي ومعنى العالم كذلك ، ذاتية لا تعرف شيئاً غير نفسها وترتفع هي نفسها إلى مرتبة الكل . وكون هذا كله ليس تجربة حية ، بل تركيباً عقلياً ، هو الذي يفسر كيف أن هذا الفكر ليس هو الذي يحطم نفسه ، — بينما نلاحظ عند سائر الصوفية ، كبايزيد البسطامي مثلاً ، ممن نزعوا إلى اغتصاب الاتحاد بالله ، نقول إننا نلاحظ لديهم تحولاً رهيباً وتردداً قوياً بين توكيد للذات لا حد له وتحطيم (وإفناء للذات) لا حد له أيضاً [١] .

لكن ، لئن كان المعنى الديني الحقيقي كاد أن يزول في نظرية ابن العربي في الإنسان الكامل ، فقد تفتحت لهذه الفكرة من ناحية أخرى إمكانيةُ التعبير التي هي أقرب ما تكون إلى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها ، أعني إمكانية التعبير بواسطة الشعر الغنائي . فاحتلال القصيدة الغنائية — بوصفها شكلاً فنياً للتفكير الوجداني أو الوعظي المؤثر — مركزَ السيادة المطلقة في شعر الشعوب الإسلامية ، وانعدام أو ضعف تطور أشكال الملحمة والدراما (المسرحية) التي عنيت بتصوير الفعل والآلام « المشتركين في الجماعة كلها » ، لا بوصف الأحوال النفسية المؤقتة وتفسيرها [٢] ، كل هذا ليس إلا قليلاً من

---

(١) راجع ماسينيون : « بحث في نشأة المصطلح الفني للصوفية المسلمين » ص ٢٤٣ وما يتلوها . ومن الأمور الحاسمة في هذا الباب نقد الحلاج لقول بايزيد : « سبحاني ! » — بدلا من « سبحان الله » — ، راجع الكتاب المذكور ص ٢٥٠ ، « وكتاب الطواسين » ص ١٧٧ .

(٢) عند الفردوسي نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات المعدة من قبل للملحمة الشعرية ، نشاهد بوضوح الفيض الغنائي للملحمة ، في مقابل مثلا ما نجده عند هوميروس أو في نشيد النيبلنجن *Nibelungenlied* — ؛ ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما في تمثيليات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روح مسرحية .

كثير من العلامات المميزة للطابع الاجتماعي العميق جداً للفكر الإسلامي .

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهي أن تطور الشعر الفارسي يتلاقى على نحو عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل حتى ابن العربي . وبهذا يتضح كذلك كيف أن غنوص ابن العربي — كما أشرنا إلى هذا من قبل ص ٦٥ — قد وجد له صدى مباشراً قوياً في الشعر الفارسي ، إلى حد إننا نرى هنا تأثيره في في أوضح صورة . والمهم في هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هي التي اتخذها الشعر الفارسي بعُجَرها وبُجَرها ، — ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة في التعبير تحت واء رمز واحد .

— ٦ —

وهنا نصل إلى ناحية لا مندوحة لنا فيها عن الاقتصار على بعض الوقائع البارزة ، و و كنا في مجال آخر كانت خليقة بكل استقصاء [١] . وإن الشعر الغنائي الفارسي ليتبدى لنا أيضاً في شخص أول حاملي لوائه الكبار ، وهو الرودكي (المتوفي سنة ٣٤٣ / ٩٥٤) [٢] ، على نحو تام ناضج ، إن فيما

---

(١) الأفكار التي نعرضها فيما نلي — وقد توسعنا في بعضها في رسالتنا لنيل دكتوراه التأهيل للتدريس Habilitaiton التي لم تطبع بعد وموضوعها حافظ الشيرازي ، — لا مندوحة لنا عن عرضها هنا دون شواهد خاصة ووثائق ، إذ لا يزال يعوزنا تماما وجود أبحاث خاصة بنقد الأسلوب في الشعر الغنائي الفارسي يمكن الإشارة إليها هنا . وإن من عني عناية خاصة بالشعر الغنائي الفارسي ليسهل عليه أن يوجد لنفسه النظرة العينية المطلوبة . وفي الترجمات ، حتى في أفضلها (ريكرت Rückert) ، يضيع تماماً ما يتصل بالنظر في الأسلوب . راجع بعض ملاحظات خاصة بسعدي في مجلة « الإسلام » ج ١٤ ص ١٨٥ وما يتلوهـــا .

(٢) بعد البيان التفصيلي الذي ساقه ا . د . روص E. D. Ross (في مقاله « رودكي ورودكي المنحول » المنشور « بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوها (Rudaki and Pseudo-Rudaki, JRAS) — راجع أيضاً إيثيه في « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » Ethé : *Gr. ir. Phil.* ج ٢ ص ٢٢٠ — علينا الآن أن ننسب أغلب ما حفظ لنا من شذرات شعره إلى قطران ، أحد معاصري ناصر خسرو .

يتصل باللغة والموضوع أو فيما يتعلق بالشكل (القصيدة ، الغزلية ، الرباعية) والأغراض (المديح ، وصف الطبيعة ، الخمريات ، الغزل ، النظم التعليمي) . وتطوره يتجلى حتى أعظم أعلامه ، وهو حافظ (الشيرازي ، المتوفى سنة ١٣٨٩/٧٩١) ، على أنه عملية « تكامل » تدريجي للأشكال والأغراض ، : فبينما عالج القصيدة وحدها نفر كبير من الشعراء ، واقتصروا عليها تقريباً ، ولكن في مدح الأمراء فحسب ، وبينما شعر الوعظ والحكم قد خلق لنفسه ، خارج الغناء ، شكلاً ذاتياً خاصاً هو المثنوي ، استحال الغزل إلى شكل غنائي كلاسيكي حقاً ، وعن هذا الطريق أصبح أحبَّ الأشكال إلى الشعر ، إلى جانب الرباعية التي أبدعت في أسلوبها العقبريةُ الفارسيةُ ووجدت فيها خير تعبير موافق لنفسها وطبيعتها . وبينما فن العروض والقافية في الغزل قد ثبتت قواعده واستحكمت [1] منذ عهد مبكر ، تبدى في الوقت نفسه مجهود للمداخلة بين الأغراض المتباينة التي ذكرناها . فحلّ محل الوصف المحكم للمناظر الطبيعية أو العربدة مثلاً سَرْدٌ غيرُ محكمٍ لعناصر « تزويقية » ، لا « مليئة بالصور » بعدُ ، جامع الصلة بينها إما عامل « الموسيقى » ، وذلك بأن تكون كلها من وزن واحد وقافية واحدة ، أو « صنعة » سارية ، أعني لوناً محلّقاً بدرجة واحدة فوق التزويقات الأربسكية المتوالية . والغرض من هذه القصائد ليس التعبير أبداً عن تجربة حية عينية آنية ، بل التعبير عن أمرٍ يتجاوز نفسه ، عن شيء لم يقل ولا يمكن أن يقال ، يعطي للظاهرة المنحلّة العُرى العديمة الرابطة ، قوامَها ويعطيها معنى مُوَحّداً . ولا شي أبعد عن الشعر الفارسي من « قصيدة المناسبات » Gelegenheitsgedicht بالمعنى الذي لهذا الاصطلاح عند جيته : فالشعر الفارسي لا يسمح للشاعر إلا بالاختيار الشخصي بين وسائل للتعبير موجودة

(١) فيما يتصل بتاريخ فن العروض والقوافي عند الفرس راجع في المقام الأول مقدمتي إدورد ج . براون ومحمد قزويني لنشرتهما لشمس قيس (في سلسلة جب التذكارية Gibb Mem. Series ج ١٠ سنة ١٩٠٩) .

معدّة مُرَخّص بها من قبل ، وبتهذيب هذه الوسائل عن طريق اكتشاف استعارة أو مجاز جديد مدهش ، أو اكتشاف تلاعب لفظي جديد ، وما أشبه هذا .

ويوازي هذا التكامل في الصياغة أيضاً تكاملٌ في الموضوعات . ففي وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحمِّل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم في الشعر الغنائي الفارسي الكلاسيكي هو بمثابة نوع من الحديث النفسي Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منطوياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتي ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة العُشّاق . لكن يجب هنا مرة أخرى أن نتخلص من فكرتنا عن الأشكال الجارية الاستعمال للشعر الغرامي : فإن الأمر هنا ليس مطلقاً أمر أناس أحياء يقفون في مواجهة بعضهم بعضاً : هنا الشاعر الذي وُهِبَ القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصي فيه إلى موضوعية النّفَس الشعري ، وهناك الشخص المحبوب الذي يعترف له الشاعر بحبه إياه . وإنما الأحرى أن يقال إنه كما أن الشاعر وإن ذكر اسمه بطريقة تقليدية متوارثة في المقطع الأخير من قصيدته ، فإنه يظل عدا هذا غير ممكن إدراكه على أنه شخصية ، لا هو ولا التجربة الحية التي تقوم من وراء قصيدته — وإذا وجدت إشارات عينية إلى شيء من هذا ، فإنها تكاد كلها أن تكون دائماً مجرد عُرْف في الأسلوب — ، كذلك نرى بالمثل أن الأنت الذي يتوجه إليه الشاعر بالخطاب هو مجرد مقابلٍ غُفْلٍ من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحدته خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

لكن ما معنى هذه الصلة بين ذات الشاعر وبين الآنت المطلق — إن صح هذا التعبير — الذي يوجه إليه الشاعرُ الخطابَ ؟ إن النغمة السائدة في هذا الشعر الغنائي هي الشكوى المبالغ فيها ، الشكوى التي لا تخجل من الإفراط المضحك في التعبير ولا من أوقح أنواع التعبير المكشوف الفاضح ، الشكوى من فراق الحبيب ومن جفائه وقسوته ؛ ثم الحنين إلى الوصال — إلى جانب التفجّع على

النعيم المفقود ، دون الفرح بالنعيم الحاضر اللهم إلا نادراً جداً . بل هو يحاول أن يكدره بالخوف من الفقدان .

وبهذه النظرة في الميل التعميمي الإطلاقي الموجود في تصور (الشاعر لـ) لمحبوب ، وللعلاقات الغرامية ، يكون الطريق قد فتح أمامنا للإجابة عن هذا السؤال وهو : ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه في الشعر الفارسي الغنائي الكلاسيكي هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثاني (أي أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالي إدراج الشعر الغنائي الفارسي ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر ، كما هو مشاهد في الكتاب الثاني عشر من « منتخبـــات القصر » *Anthologia Palatina* أو في « مُذَكَّرات » أبي نُوَاس . نعم إن ثمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً في إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده في ابلتاتا ، رقم ٥١ ، ١٢) حتى العصر الحاضر — وحب السلطان محمود الغزنويّ لِصَفِيِّه أياز قد دخل في الموضوعات التقليدية للملحمة الرومانتيكية ، وأوضح من ذلك يظهر في مذكرات الإمبراطور بابُر Babur التي ألفت حوالي نهاية القرن السادس عشر الميلادي (العاشر الهجري) ، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب في الغزل ، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائماً بمكانة لا يزحزحه شيء عنها في شعر الملحمة الرومنتيكية التي عني القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأحرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماماً في هذا الأمر ، وهو أن الشاعر الفارسي يدع مسألة الجنس الذي ينتسب إليه الشخص المحبوب الذي يخاطبه ، يدعها غامضةً — وهو يجد في لغته التي لا تفريق فيها ، لا في الضمائر ولا في الأفعال ، بين المذكر والمؤنث ، مجالاً لهذا لا حدّ له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذي يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التمييز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المُسَلَّم به أن الأشكال التي يبدو عليها المحبوب تدل دائماً على صورة غلام — المملوك التركي ذي الأربعة عشر عاماً ، الغلام النصراني ،

الساقي ، إلى آخره ، – لكن هذه ليست إلا مجرد أشكال نموذجية تقليدية ، وتزويقات أسلوبية – إن شاء المرء أن ينعتها بهذا النعت – لا تسمح مطلقاً أينما وردت بأن نستنتج منها أنها تشير إلى تجربة حية حقيقية عاناها الشاعر .

بيد أننا إذا أردنا أن نَقْدُرَ حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل في تركيبه ، ولم نذكره حتى الآن ، ونعني به ما تم في الشعر الغنائي الفارسي من تأليف تركيبي بين الشعر الديني والشعر الدنيوي ، بين الحب السماوي والحب الأرضي ، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب : استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامي في التعبير عن الحب الإلهي ، لكن لا على أساس أنه نشأ تيار خاص إلى جانب شعر الغزل المتوارث ، وإنما بالأحرى على أساس أن أسلوب الغزل قد مُزِجَ بعناصر دينية على وجه العموم ، صوفية على وجه التخصيص . أما أن المؤسس الحقيقي لهذا الأسلوب الجديد الذي يعبر عن الحب الإلهي – بوصفه المعنى الباطن في الشوق الصوفي – بلغة العواطف الأرضية – يجب أن يعدّ هو الشيخ الخراساني الكبير أبا سعيد ابن أبي الخير (المتوفي سنة ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) ، فتلك حقيقة لا تزال ثابتة حتى اليوم ، على الرغم من أن صورته المكتوبة كادت أن تصبح أسطورية [١] شأنه شأن عمر الخيام . ما مقدار الرباعيات الصحيحة بين ما ينسب إليه من رباعيات رائعة ؟ هذا أمرٌ لا يعلمه أحد : لكن كما أن عمر الخيام قد صار الحامل في المقام الأول لكل تلك الرباعيات التي تعبر خصوصاً عن النظرة إلى الحياة على أساس أنها « باطل الأباطيل ، وكل شيء باطل » وما يواكب هذا من دعوة إلى انتهاب اللذات اليومية العاجلة (« تمتع بيومك » carpe diem) ، فإنه يشبه أن يكون قد ربط باسم أبي سعيد بن أبي الخير كل تلك الرباعيات المجهولة المؤلف التي تتغنّى بالحب الإلهي . ثم إنه بعد أن قام العطار في القرن الثاني عشر (السابع

---

(١) راجع رينولد ألن نيكولسون في « دراسات في التصوف الإسلامي » الفصل الأول :
R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*

الهجري) بتنمية الأسلوب الجديد إلى أعلى درجات الكمال ، أصبح ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية ، وعن هذا الطريق بلغ حقاً نهاية ذلك التكامل في الأسلوب . فقد اتخذت لغة الشعر الفارسي آنذاك مظهرين ؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه ، وبمعنى أعمق ؛ والصلة بين الأنا والأنت الذي يتحدث هذا الأنا عنه صار لها وجه مزدوج : حب حقيقي وحب مجازي . ومن ذا الذي لا يتذكر في هذا المقام تلك المسألة الزائفة الوضع زيفاً تاماً والتي تثار دائماً أبداً ، مسألة ما إذا كانت قصائد حافظ يجب أن تفهم بمعنى «صوفي» أو بمعنى «دنيوي» ؟! إن ازدواج الدلالة الذي أدى إلى وضع هذه المسئلة ، لهو بعينه أهم أداة للتعبير والأسلوب استعملها عن وعي ومهارة تامة صاحبُها حافظ . لكن على الرغم مما في تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجموا كل تعبير عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفي وفقاً لطريقة أشبه ما تكون باللوحات الآلية ، نقول إنه على الرغم مما فيها من تحذلق وفقدان ذوق ، فإنها مع ذلك أغنى دلالة من المحاولات القريبة لجعل حافظ من الناسجين على منوال الشاعر أنا كريون . ويكفينا في هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التي أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين [1] ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضاً إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفي ، والذي اتخذته فرقته من أجل أن تخفي على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة في القرن الماضي . فهُمْ بتعذيبهم القارىء ، وبجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والخمر ترسم كلها بأشد الألوان حرارة وإغراءاً ، لكن مع أناقة في العبارة بلغت حداً يجعل القصيدة

---

(١) لست أعرف أن ثمت استثناءاً لهذا فيما بعد القرن الثاني عشر (السادس الهجري) .

الواحدة بعينها تولد في أحيان كثيرة نشوة في نفس المذنب وسَبَحات سامية في نفس القديس [١] » .

فمن الجليّ الآن إذن أن صورة « الخليل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بانحياز الشعر الغرامي ناحية دائرة الدين ، فمن ناحية نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلهية التي يسعى الصوفي إلى أن يجتذبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلّ الخصائص والنعوت الخاصة بالمحبوب الأرضي ، بينما يتبدى هذا على العكس بمثابة تجلي الجمال الإلهي الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعي : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتُلَقّنُ الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، بير ، أستاذ مُرْشِد ، إلخ) وبين المريد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط المحبوب الأرضي ، وليس فقط حامل الجمال الإلهي ، وإنما هو أيضاً في الوقت نفسه الشيخ المحبوب الممجد غالباً إلى درجة تقرب من التأليه . وبقدر ما تعددت جوانب الفكرة عن الشيخ ، تعددت الجوانبُ كذلك بالنسبة إلى الفكرة الخاصة بـ « الصديق » : وهو إما أستاذ حاضر — مثل شمس الدين التبريزي بالنسبة إلى مريده جلال الدين الرومي — أو أستاذ ماضٍ إما أن يكون مؤسس الطريقة ، أو يكون — بالنسبة إلى الشيعة — الإمامَ أو علياً ، أو يكون النبي أو حتى وليّاً من الأولياء السابقين ، يربط الشاعر نفسه به برباط روحي ، مثلما تعلق العطار بالحلاج [٢] ، وإن لم يكن ولد إلا بعد استشهاد الحلاج بمائتي سنة .

---

(١) « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » (سنة ١٨٩٨ ص XXV وما يليها : R. A. Nicholson : *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*

(٢) راجع ماسينيون : « عذاب الحلاج » ص ٤٣٦ وما يتلوها . وفي هذا الصدد تفضل الأستاذ ماسينيون فذكرني بما شهد به جلال الدين الرومي وأورده الأفلاكي (ثم عنه نقل جامي ، راجع ج . روزن : « المثنوي » كه G. Rosen, *Mesnevi* XXV) . ولقد وجدت ذلك في نشرة ردهوس (« المثنوي ، الكتاب الأول ، سنة ١٨٨١ J. Redhouse : *The Mesnevi*) ، ص ٩١ وما يتلوها . — ولم يتيسر لي الاطلاع على النشرة الجديدة التي قام

وهذه العوامل كلها تجعل من المفهوم الآن كون الصلة بالمرأة قد اختفت تماماً في الشعر الغرامي الفارسي ، — بعكس الشعر عند العرب ، إذ اتخذ من الأسماء التقليدية في التشبيب وفي الشكوى الغرامية في مطلع القصيدة العربية القديمة رموزاً على المحبوب الإلهي — ، بينما نجد أن « الخليل » لما يرمز إليه برمز أرضي لا يبدو إلا في صورة غلام . بيد أنه ليس هنا مجال بيان النتائج التي نجمت عن استبعاد المرأة والغرام النِّسْوي من الشعر الغنائي الفارسي ، و — عن طريقه — من الشعر الغنائي التركي الكلاسيكي هو الآخر ، فما لنا هنا أن ننظر في هذا الأمر بالتفصيل . إنما نكتفي بأن نلاحظ خلو الملحمة الرومنتيكية أيضاً من الحديث عن الشعور باحترام خاصٍّ وقداسة نحو المرأة ، وما يستتبع هذا من موقف قِبَلها إنسانيٍّ خالص . ومن المفيد كل الفائدة أن نقارن ، من وجهة النظر هذه ، بين ملحمتين شهيرتين ذواتي موضوع واحد ، هما قصائد كل من الفردوسي والجامي في يوسف وزليخا . وبهذا نكون قد بيّنا واحداً من أهم الأسباب في وجود الزخرف العديم الحياة الذي لم يستطع أن يتخلص من تحجره كأنه قناع له ، تحجره الذي لم ترفع من قناعه وفرةُ الصور والأنغام ، هذا الزخرف الموجود في الشعر الغنائي الفارسي ؛ وبيّنا كذلك في الوقت نفسه العلّة في غرابته الشديدة ، أجل بل فقره إذا ما قورن بالشعر الغربي الذي فيه منذ هوميروس أصبح الاعتراف بالأنوثة ، بما هي أنوثة وبكل خصائصها الذاتية التي لا تقهر ، واحداً من الشروط الأساسية لتكوين صورة ظاهرة عضوية عن الإنسان وما هو إنسانيٌّ عامة ، وتبعاً لهذا أصبح واحدة من بين نقط البدء في التحرر الروحي والمعنوي للإنسانية الغربية .

ومن النقطة التي تابعنا إليها تطور صورة « المحبوب » (الخليل ،

= بها كليمان هيوار Cl. Huart (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ، ص ٣٨٠ ، تحت) . فجلال الدين قبل وفاته بقليل يتوجه بالخطاب [illegible] تلميذه قائلا : « وأصبحت المرشد الروحي والأستاذ لهذا الشيخ ، كذلك أنت كن معي [illegible] مهما يحدث ، وتذكرني حتى أتجلى أمامك ، على أية صورة كان ذلك التجلي » .

الصديق) ، يتجلى بوضوح الآن أن ثمت اتفاقاً مطلقاً في المضمون بين هذه الصورة وصورة الإنسان الكامل . فكما أن الإنسان الكامل يحمل ملامح الوليّ ، كذلك يحملها «المحبوب» . وغنوص ابن العربي لم يقدم إلى الشعر الفارسي شيئاً آخر غير التأسيس النظري الكلي والتفسير لرمزه (رمز هذا الغنوص) المركزي الكامل التكوين من ناحية الأسلوب . وبهذا يفسر التأثير الهائل الذي كان لابن العربي في الشعر الفارسي .

وقبل أن نوضح هذا التأثير بضرب مثالين عليه ، علينا أن نقدر بإيجاز جانباً من هذا الأمر لم يبرز إبرازاً كافياً بوجه عام . فقد رأينا أنه سار مع تناقص الجانب الديني الخالص في فكرة الإنسان عند ابن عربي جنباً إلى جنب تشكيلٌ نظريٌّ ومغالاةٌ في تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصي ملازم للإنسان الكامل . ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفي للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة . ونحن لم نظفر بنظرة كاملة عن الفارق الأساسي بين التقوى الصوفية وبين التفسير الغنوصي للعالم في الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الديني للشعر الغنائي الفارسي . ففيه نرى تقدماً في التصاعد بالشعور الذاتي بالشخصية الشعرية من ناحية . وبخلع صفة المطلق على المحبوب ومِنْ خَجَلٍ بعدُ مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (في حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعدُ هنا عن موقف ديني بالمعنى الحقيقي : فاللغة والرموز الدينية لم تَعُدْ بعدُ من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير في يد ذاتية تَصَّاعَدُ إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو قحل جاف ، ذاتية لا ترى بعدُ غيرَ نورها هي ، ولا تسمع غير صوتها هي ، فاختفى عندها اللهُ والعالمُ والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائدناصر خسرو — وهي قصائد فريدة في بابها ، وإن كانت ليست من طراز عال كثيراً من الناحية الفنية الخالصة — نقول أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو في تقواها القلبية الطاهرة المستقيمة وبين الشعر الغنائي

الصوفي المتأخر في أوج كماله الشعري ، كيما يرى أن بينهما بُعْدَ ما بين السماء والأرض . ومن الأمور المميزة هنا على وجه التخصيص تطور كتب مناقب الأولياء : فبينما نجد في مجموعة الأساطير التي رواها العطار — وإن كان ذلك ليس بدون استثناء — رجالاً ممتلئين بالحياة وبالوجد الإيماني الملتهب والحب الإلهي المتقد — وإن كنا مع ذلك نشاهد بوضوح كبير ميلاً عنده إلى الرد إلى نموذج واحد وأسلوب عام واحد (مشترك بين جميع أولئك الرجال) ، نشاهد عند الأفلاكي ، واضع تراجم أتباع جلال الدين الرومي ، وعند جامي في « نفحات الأنس » أن الصورة فوق الإنسانية واللاإنسانية للانسان الكامل السائد المنتظم العالمين الروحي والأرضي هي التي على غرارها ترسم صور الشخصيات المفردة ، ترسم على نحو يمحو ملامحها الفردية الإنسانية [1] .

ويمكن أن نعد القصيدة التعليمية ، المشار إليها من قبل ص ٦٤ والتي نظمها محمود شبستري ، موجزاً لهذه النظرة في الكون ، هذه النظرة الرائعة برغم كل

---

(١) هذه الأشياء كلها تحيا من جديد اليوم بين ظهرانينا — وليسمح لنا بالإشارة في هذه المناسبة إلى الانطباق حتى في التفاصيل بين نظرة الغنوص الإسلامي في الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورجه ، كما يبدو معبراً عنه في الكلمات القدسية لفولترز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ **F. Wolters : *Herrschaft und Dienst***) وفريدرش جوندولف (« جيورجه » ، ١٩٢٠ **F. Gundolf : *George*** فالنظرة الشاملة الممزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المستترة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والافتعال المستمر العاطفي في داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً في الكتاب الأول — وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية — وفن التأويل الرمزي لمؤلفات جيورجه ، ويمكن أن يقوم إلى جوار « تفسير » ابن عربي ، ثم التصورات الأساسية (عند جوندولف **Gundolf**) ، مثل الإنسان الخالد « **Ewiger Mensch** »(= الإنسان القديم) و « الإنسان الشامل »« **Gesamt - mensch** » (= الإنسان الكلي) ، ثم أخيراً وقبل كل شيء السر الذي يقوم في مركز المذهب وهو عبادة — عبادة غير مجازية — صورة غلام مؤلهة ، — كل هذه التهاويل لا نجد نظائرها في الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر في انحلال الغنوص الشرقي .

شيء ، وموجزاً يظهر بوضوح مضمونها النظري كما يُظهر أيضاً ممكناتها الخاصة بالتعبير الشعري ؛ وهي قصيدة ذات قيمة شعرية رفيعة ، بعكس غالبية القصائد التعليمية في الأدب الفارسي . فالنزعة الإطلاقية عند ابن عربي قد طومن من حدتها ، كما هو الشأن أيضاً عند الجيلي : فالفكرة السائدة (في قصيدة شبستري) هي النظرة الواحدية الدقيقة إلى الوجود الإلهي الأوحد ، وما الوجود الفردي في مقابله إلا مجرد وهم يجب القضاء عليه عن طريق معرفة الحقيقة . وهو في المسألة الرابعة من المسائل الخمس عشرة التي منها تتكون هذه القصيدة يعرّف الإنسان الكامل (« مَرْدِ تمام » في البيت رقم ٣١٢ ، « إنسانِ كامل » في البيت رقم ٣١٧) بأنه ذلك الذي يسلك الطريق المزدوج ويخترقه : نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد في الظواهر والذنوب حتى يبلغ أعمق عمائقه ، ثم صاعداً إلى النور والوحدة الإلهية . والنص يقول (أبيات من ٣١٧ إلى ٣٣٩) ـ :

« ألا فلتَعلم إذن من ذا الذي أتى الوجود ، وقد ولد ليكون الإنسان الكامل . بدأ يتجلى في القالب ، ثم وهبته روح (الحياة) قوة الاستعداد . وتلقى مِنْ لَدُن القدير حرية الحركة . فرفعه الله إلى مكانة حامل الإرادة . وفي الطفولة انكشف له إدراك العالم ، وتحقق فيه بالفعل هَمْسُ الكون . فلما ترتبت لديه الجزئيات ، شق الطريق من المركبات إلى الكليات . هنالك تولاه الغضب والشهوات ، وعنها انبثق البخل والطمع والكبرياء . فتولدت فيه الصفات الذميمة ، وصار أسوأ من الحيوان والجن والدواب . كان هذا هو الدرك الأسفل في انحداره ، في الطرف المضاد لمقام الوحدة (الإلهية) . فحدثت عنه جملة من الأفعال ، كان فيها على النقيض من نقطة الابتداء . فإن بقي مغلولاً في هذه الأحابيل [1] ، بقي في ضلاله في مستوى أقل من الحيوان ؛

(١) من الأمور التي تسترعي الانتباه تماماً اختلاف زمان الفعل ابتداءاً من هذا البيت (رقم ٣٢٦) . وترجمة ونفيلد قد أغفلت هذا الجانب : ذلك أن العملية الموصوفة هنا هي من ناحية حادث أسطوري وبالتالي زماني — لأن « الأسطورة » تجري دائماً في زمان شبه تاريخي — ، وهي من ناحية أخرى حاضرة وفوق الزمان ، بوصفها موضوع «معرفة الإنسان لنفسه بنفسه» =

أما إذا لقيه نور وارد من روح العالم ، صادر عن فيض الألطاف المنجيّة أو من انعكاس البرهان (أي إشراق أو إقناع البرهان العقلي) ، صار قلبه من أصفياء الخير الإلهي وعاد أدراج السبيل الذي أتى منه . فبإغراء اللطف أو ببيّنة البرهان يجد الطريق إلى بيّنة الإيمان . فيقْفِل راجعاً من سجن الجحيم ، جحيم الفُجّار ، ويتوجه بنفسه إلى علّيين الأبرار . هنالك بلغ حال التوبة ويصبح من المصطفين من بني « آدم » ، فيتطهّر من السيئات ، ويصعد إلى الأفلاك السماوية كما صعد النبي « إدريس » (= هينوش) . وإذا ما تحرر من الصفات الذميمة ، ظفر مثل نوح بالحياة . هنالك لا تكون له قوة جزئية (أي وجود ذاتي) إلى جانب الكل ، ومَثَلُه مَثَل « خليل الله » (= إبراهيم) وهب الخُلّة الكامنة بينه وبين الله . وترتبط إرادته بمراد الله ، فيدخل الباب الأعلى مثل « موسى » . ثم يلتمس التحرر من علمه الذاتي ويصبح كائناً سماوياً مثل النبي « عيسى » . ثم يدع وجوده نهباً للفناء الكامل ، ويقوم بالمعراج على آثار « أحمد » (= محمد) . فإن اتحدت نقطة ابتدائه مع نقطة انتهائه ، لم يبق ثم (أي في مقام القرب من الله الذي وصل إليه) مكان لِمَلَك أو نبي » .

تلك الفقرة أوردناها هنا — بلا تفسير تفصيلي يَجُرُّ بنا بعيداً جداً — لأنه لا تزال ترفّ فيها أسطورةُ الهبوط والإيقاظ والعَوْد للإنسان الأول ، بالرغم مما علاها من طلاء شعري ، إلا أن هذه الأسطورة تتراءى فيها على نحو لا سبيل معه إلى النكران . وما ورد فيها من ذكرى أسطورة المعراج — ويلاحظ أن الأنبياء السبعة قد انتظمتهم سلسلة* تصاعدية بوصفهم ممثلي مقامات الغنوص — إنما مصدره ابن العربي ، حيث تلعب عنده فكرة المعراج دوراً خطيراً : فكتابه المقروء أكثر من غيره ، وهو « فصوص الحكم » ، يتحدث عن مراتب الوحي الإلهي (التنزيل) ، وكل مرتبة منها يمثلها نبي ، ولهذا نراه يضع كل فصل (أو فص) تحت اسم نبي من الأنبياء .

---

* [illegible] ، وإذن هي « سر » **Mysterium** . فنحن هنا بإزاء نفس الازدواج في المظهر ، الذي بينه ريتسنشتين بالنسبة إلى أسطورة الإنسان الأول المانوية .

والمسائل الثلاث الأخيرة من قصيدتنا هذه تعالج الرموز الغرامية الصوفي وتفسيرها . ولن نستطيع هنا الخوض في هذا ؛ وهو في هذا الصدد يتناول بالتفصيل هذه الرموز على أنها تدل على صورة « المحبوب » . بيد أننا نفضل الإهابة ، في سبيل إيضاحها ، بأعظم شاعر صوفي عند الفرس ، ألا وهو جلال الدين الرومي ، وهو في الوقت نفسه يهيىء لنا الفرصة لتحقيق مسألة تاريخ تقليدية ليست بعديمة الأهمية .

وليس من شك مطلقاً في أن جلال الدين الرومي — وهذا أمر لم يُفْصَح عن بعدُ ، فيما أعلم — قد خضع لتأثير ابن العربي المباشر . فقد روى لنـــ الأفلاكي [1] ، ومن الواضح أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين في سن ١٢٣١/٦٢٨ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام في دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربي في ذلك العهد نفسه يقضي السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هذا ما ورد صراحة في النسخة التركية من « المناقب (انظر قبل ص ٧٨ تعليق ٢) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكيرمز) لما أقا في دمشق كان على صلة وثيقة بالشيوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذك أسماء ابن العربي وتلميذيه صدر الدين القونوي وأوحد الدين الكرماني (راج قبل ص ٦٤) . كما يروي الأفلاكي أيضاً إنه التقى في دمشق أيضاً لأول مرة بشمس الدين التبريزي الذي أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربي (سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠) ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية — وهناك كان فخر الدين العراقي ممن حضروا مجلسه ، راجع قبل ص ٦٤ — وبقي فيها يتو التدريس إلى أن أدركته المنيّة في نفس السنة ، سنة ١٢٧٣/٦٧٢ ، التي توفي فيها جلال الدين الرومي قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهمّ مفسر لابن العربي قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة ، والنسخ التركية من « المناقب » تقدم شواهد عديدة على وثاقة الصلة بين كلا الشيخين

---

(١) ردهوس : المثنوي ، ٢٤ ؛ قارن نيكولسون ، « قصائد مختارة » ص يه تعليق ٣ .

صفحات ٨٨ ، ٩١ وما يليها ، ١١١ وما يليها ، وفي هذا الموضع الأخير يرى
نه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومي ، أن كان الصدر الرومي
لقونوي يتهيأ للصلاة على جلال الدين صلاة الجنازة ، فسقط مغشياً عليه ،
لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأةً في الصلاة . والسرّ في الغفلة عن
هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربي ، بالرغم
ن وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربي ودراسته لم ينشأ
لا متأخراً في السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين
أن نرد إلى ابن العربي تلك العناصر الغنوصية البارزة في شعر الجلال الرومي ،
كما هو ظاهر خصوصاً في أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى في «المثنوى»
الحديقةَ » لسنائي و « منطق الطير » للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجمل غزلياته نقدمهما هنا في ترجمة حرفية ،
هما الغزليتان رقما ١٧ و ٤١ في المجموعة المختارة البديعة التي اختارها رينولد
ن نيكولسون . وفيها تصوير عيني للنغمات الرئيسية السائدة في الشعر الغنائي
صوفي الكلاسيكي ، يواكب بعضها بعضاً : في الأول منهما **الأنا المتكلم هو
بينه الإنسان الكامل** ، وفي الأخرى تحتل صورة « المحبوب » مركزَ الصدارة ،
لكن على نحو يجعل صورة الشيخ تبدو في النهاية في كلتا الحالتين : هناك مكان
لأنا ، وهنا مكان الأنت . والقاعدة الراسخة تقضي على الشاعر الفارسي بأن
ذكر اسمه المستعار في الزوج الأخير من الغزلية . وجلال الدين في غالب
قصائده يضع ، مكان اسمه هو ، اسم ذلك الشيخ (الدرويش) العجيب ،
شمس الدين التبريزي ، الذي يطلق عليه جلال الدين اسمَ « شمسِ تبريزِ »
(« شمسُ (مدينة) تبريز ») ، والذي كان أصغر من جلال الدين نفسه
عشرين سنة ودخل حياة جلال الدين « كشمسٍ بدلت عنده وجه الدنيا » [1] .

(١) فلنبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التي كرسها نيكولسون في الكتاب المذكور ، ص يح XVIII : « كانت حماسته الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الاقتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى مساً من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون في الدائرة السحرية لقدرته » .

وهو يقصد من هذا أن يقول إنه يريد أن ينسب قصائده كلها إلى شيخه الذي عن روحه انبثقت ، فهي مِلْكه ، وفي الوقت نفسه يتمكن بهذا من أن يضم القصيدة الواحدة تحت لواء موجة شعرية واحدة : فالقصيدة كلها فيض زاخر من الحماسة تجري إلى مستقر له هو ذلك الاسم الذي تبلغ الذروة فيه . ونعود فنؤكد مرة أخرى أنه ليس في وسع أية ترجمة أن تعطي صورة ، ولو تقريبية ، عن روعة هذه الأشعار الفارسية [1]

— ١ —

كُنتُ في اليــوم الذي لم يَكُنِ
فيه إسمٌ بعدُ أو مَن يكتني .
مـــن لَدُنّـــا قد تجلّـــى
كُـــلُّ إســـمٍ ومُسَمّـــى ، [2]
ذات يـــــوم يستكـــــنُّ
لا « أنا » فيه و « نحـــن » .
كُشّـــةُ المحبوب كانت آيـةً
في تجلّيها ، ولكن لم تَكُنْ [3] .
قد تقصيتُ النّصارى والصليب ،
وحبيبي لم يكن فوق الصليب .

(١) أجمل وأدق ترجمات للشعر الغنائي الفارسي عرفتها هي ترجمات رينولد نيكولسون في ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفي كتابه « ترجمات لشعر وثنـ شرقيين » (سنة ١٩٢٢) .

(٢) فيما يتعلق بالمعاني التي بحث فيها ابن عربي بالتفصيل : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » ص ٩٣ ، ونيبرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٥٧ ، وكذلك ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٥٣ ، و « عذاب الحلاج » ص ٦٩٨ وما يتلوها .

(٣) اقرأ مظهر (بضم الميم وفتح الهاء أو كسرها) بدلا من « مظهر » (بفتح الميم) ؟ — الكشّة (سر زلف) وهي الخصلة من الشعر في مقدم الرأس ، وتغطي الوجه — هي كما يفسر محمود شبستري في البيت رقم ٧١٩ وما يتلوه — رمز مظاهر الذي يحجب الوجود الحقيقي .

وإلى المعبـــد والدير قصدتُ[1] .
بيد أني أثراً ، لا ، ما وجدتُ .
قندهاراً ثم أجبـــالَ هَرات
زرتُ ، لم أبصره في تلك الجهات .
يائساً صَعّدْتُ في أجبال قاف :
لم أجد ثَمّ سوى العنقا أناف[2] .
وإلى الكعبة أسرجتُ المطايـــا
لم أجده ثمَّ مقصودَ البرايا[3] .
وبحثـــتُ في ابن سينـــا ،
لم يكن عنـــد ابن سينا[4] ،
صرتُ حتى « قاب قوسين[5] » فما

(١) « بتشانا » و « دير كهان » هما رمزان إلى الديانتين البوذية (أو المانوية ؟) والزرادشتية .

(٢) هذه الفكرة لا يمكن هي الأخرى أن تفهم إلا على أساس غنوص ابن العربي ، فعنده – راجع نيكولسون ، « دراسات في التصوف الإسلامي » ص ٨٣ ، ٩٣ – أنه بالنسبة إلى الله وحده تكون الماهية هي الآنية (الوجود) ، والاسم (الله) هو المسمى ، بينما نشاهد أن الماهية التي لا وجود لها يمثل لها دائماً وبصورة مطردة باسم العنقاء، وهي طائر أسطوري يسكن فوق جبل قاف ، وهي اسم على غير مسمى . قارن شبستري ، البيت رقم ٧٠٥ وما يليه : « لا فاصل بين القديم والحادث ، لأن اللاموجود لا يستمد البقاء إلا من الموجود . الأول هو الكل ، وهذا (أي الحادث) يشبه العنقاء ؛ وكل اسم ما خلا الله هو بلا مسمى » .

(٣) « مقصود البرايا » وصف للكعبة (المترجم) .

(٤) ابن سينا يذكر هنا بوصفه ممثل الحكمة الدنيوية التي تحللت من آراء الوحي والإشراق .

(٥) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفي لهذا اللفظ المستعار من وصف المعراج في سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التي يبلغها الإنسان الكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربي لمذهبه الغنوصي في المعراج ، أسين بلاثيوس : « أخرويات إسلامية في الكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوهـــا Asin Palacios : *Escatologia* . وشبستري في البيت رقم ١٩٩ يتلاعب بالألفاظ على نحو لا يمكن ترجمته (في الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « اهجر « كاف » زاوية الكونين ، واهبط إلى « قاف » قرب قـــاب قوسين » .

شمسُه بالعرش في أعلى السمـــا ؛
عندها أبصرتُ في قلبي أنـــا
فتجـــلى فيه لا في غـــيره :
ليس سكرانُ يضاهي في الدُّنـا
شمسَ تبريز بصافي طُهْرِهِ [1] .

— ٢ —

شاهدتُ ، لما غدا للبيتِ ، محبوبي
يشدو بقيثـــاره ألحانَ تطريب .
بنقرة كلهيب النـــار تضطرمُ
تلك الأغاني ، وليلُ اللهو محموم .
بالساقِي غَنّى عراقياً [2] ، يغازله
وقَصْدُه الخمرُ ، بالساقي تعلّله .
الساقِي بَدْرٌ ، وفي يمناه إبريـق
أتى به من زوايا الأرض ، مَصْفُوقُ
وصب خمراً بكاسٍ شعَّ أولها ، —
فهل رأيت المياهَ ، النارُ تشعلها ؟
وقدم الكأس للعُشّاق عُنّابـــاً
ثم انثنى لائمـــاً أرضاً وأعتاباً .
تناول الكأسَ من ساقيه محبوبي
ثم احتسى فَجَرَى في الوجه تلهيبُ

(١) يشرح نيكولسون المقطع الأخير شرحاً جيداً فيقول : « لما كانت الذات والموضوع ، المحب والمحبوب ، شيئاً واحداً حقاً ... ، فإن الحب نفسه لا يمكن أن يحمل على أي كائن فيما عدا الأحد ، الذي يرمز إليه هنا بشمس تبريز » .

(٢) يقصد أنه عزف لحناً من نوع اللحن العراقي (المترجم) .

لما رأى حُسْنَهُ أنحى على اللاحي :
«ما كان مثلي ، ولن يُلْفى مدى الدهر ؛
إني أنا الشمس ، «شمسُ الحق» ، يا صاحي !
عِشْقُ المحبين ، تبدو الروح في سيري »[1]

وجيته في القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen* يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديداً للفارق بين النوع الشرقي منه وبـين النوع المسيحي ، فيقول : « كل تصوف علوٌّ Transzendieren وتحلل من كل الشئون الدنيوية التي يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظِهْرياً . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء في إنتاج الصوفي ، ــ ولهذا فإن للشعر الصوفي الشرقي [2] هذه الميزة الكبرى وهي أن ثروة العالَم التي يزهد فيها المريد تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً أبداً غارقاً في الفيض الذي يهجره ، ويرتع في بحبوحة ما يود التحرر منه . ــ ولا مجال لوجود صوفية مسيحيين ، لأن الدين (المسيحي) نفسه يقدم أسراراً . ولهذا تراهم يوغلون دائماً في التجريد الأجوف الجاف ، وفي هاوية الذات » .

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظري التي عرضنا لها ها هنا آخر الأمر ــ وهي لم تعرف لأول مرة إلا بفضل كتاب « التصوف »

---

(١) سحر هذه القصيدة آت خصوصاً من توالي صور مختلفة في الظهور ، ولكنها واحدة في نهاية الأمر : المحبوب الذي يدرك نفسه على أنه بعينه شيخ العصر وشمس الحق – أي « الشمس التي تشرق من تبريز » ، كما يرد في موضع آخر – ، والساقي الذي يقدم خمرة الحب الصوفي وهو أيضاً في الوقت نفسه صورة المحبوب والشيخ ، لكنه هنا يجثو أمام « المحبوب » ، – والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر الذي يتحد بهؤلاء جميعاً ويضمهم معاً .

(٢) لعل جيته يفكر هنا لا في حافظ وحده بل وأيضاً في جلال الدين ، وقد عرفه جيته عن طريق كتاب « تاريخ فنون القول الجميلة في فارس » ليوسف فون همر ؛ سنة ١٨١٨ ، : Hammer : *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* ، وكذلك عن طريق الأشعار الرائعة التي نظمها ريكرت Rückert سنة ١٨١٩ على غرار أشعار جلال الدين.

لتولك : Tholuck : *Ssufismus* وقد ظهر سنة ١٨٢١ و « مجموعته المختارة » *Blüthensammlung* التي ظهرت سنة ١٨٢٥ فلم يكن لهما أن يدخلا بعدُ في دائرة نظر جيته — : نقول إنها تنطبق عليها إلى حد ما ، ولا يكاد يشاركها ، في هذا الانطباق ، أية ظاهرة روحية أخرى في داخل دائرة حضارة البحر المتوسط . ولو شاء المرء أن يقول عن أية حركة روحية في هذا العالم (عالم حضارة البحر المتوسط) الذي وحّدَتْ بينه مشاركته في التراث اليوناني المشترك ، إذا شاء أن يقول عنها إنها تغرق في « هاوية الذات » وتنتهي ، فتلك هي حركة التفكير الدائر حول الإنسان الكامل . وليس ثمّ سبيلٌ يؤدي من هذا التفكير إلى الفكرتين الرئيستين في الحضارة الغربية وهما « حرية الرجل المسيحي » والشكل الإنساني النزعة للعلم والحياة ؛ كما أنه ليس ثم سبيل يفضي من الوليّ والشيخ ، الذي يحمل طابع الإنسان الكامل ، إلى الشكل المشروع الوحيد للسلطة الروحية في الغرب : وهو « المُعَلّم » Lehrer ، كما يتمثل في سقراط ، — في سقراط هذا الذي يتبدى منذ أوائل أوربا الحديثة لكل جيلٍ من جديد على أنه المعلم وكفى ، بينما هو قد نظر إليه في الإسلام على أنه زاهد متبتّل تروى عنه ميترفيزيقا تهويلية وزوج من الأمثال (الشهرستاني ، ص ٢٧٨ وما يتلوها) . وفي نفس الوقت الذي احتلت فيه صورة الكون كما رسمها ابن العربي مركزَ الصدارة والسيادة في العالم الإسلامي كان أعظم شعراء الإنسانية في الغرب يقوم برحلته خلال الممالك الثلاث ؛ ويخيل إلينا أن تحديد الأماكن يدل على وجود أشياء مشتركة بعيدة المدى بينه وبين صورة العالم كما رسمها ابن العربي ، — لكن (يجب أن يلاحظ أن) دانته Dante لم يسلك هذا الطريق كيما يُفْني في نفسه في الشعور الكلي للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهّباً للسمو إلى الأفلاك » « puro e disposto a salire alle stelle »

ملحق : نشيد مانوى

استطاعت الأبحاث التي قمنا بها هنا أن تلقي بعض الضوء على مشكلة تأثيرات المانوية في الإسلام . ومن بين المسائل المهمة الغنية بالنتائج جداً التي [illegible] أن نبحث فيها هنا ، وهي مسألة التأملات في الهيولى الأولى الروحية للفارسي الإسلامي ، الذي يشاهد فيه . إلى جانب العناصر « الأنباذوقليسية المتحولة » التي تعمق بحثها أسين بلاثيوس [1] والعناصر الأفلاطونية المحدثة التي أبرزها نيبرج [2] ، استمرار وإتمام لا شك فيه « للأرض النيِّرة » [3] (« روشن زمين » وغيرها في شذرات طَرْفان . و « أثراضنهورا» عند ثيودورس بركوني . و « الأرض النيِّرة » في « الفهرست » لابن النديم) .

نقول إن هذه المسألة هي من التعقيد بحيث لا يمكن هنا الخوض فيها . وفي مقابل هذا أودُّ أن أدرس قطعة ثمينة من الشعر المانوي ، فيما أرى سابقاً للشعر الصوفي الغرامي في الإسلام الفارسي . ولقد اتضحت في الأيام الأخيرة الأهمية الكبرى التي للمانوية بالنسبة إلى الفن الإسلامي . اتضحت من وجوه عديدة . فقد أصبح من اليقين — بفضل الأبحاث الممتازة التي قام بها ا . فون لوكوك A. von Le Coq[4] في ميدان فن المُصَغَّرات المانوي — أن فن المصغرات Miniaturen في الإسلام قد نشأ عن فن المُصَغَّرات المانوي [illegible] أرى

---

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، في مواضع [illegible]

(٢) « رسائل صغيرة لابن عربي » ، ص [illegible]

(٣) راجع في فليجل : « ماني » ، فهرس الأعلام [illegible]

(٤) « المصغرات المانوية » (١٩٢٣) [illegible] Miniaturen [illegible] ، خصوصاً ص ٢٠ ، وراجع في هذا ارنست كينل : « فن [illegible] الإسلامي » [illegible] Miniaturen malerei im islamischen Orient [illegible] جديدة عما قيل فيما يتصل بـ « ماني الرسام » ؛ ومن بين [illegible] وولادة في « اسكندر نامه » لنظامي .

من المحتمل أن يكون قد حدث تأثير مانوي في إدخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع) [1] في مجالس الذكر عند الصوفية : فكتاب « الفهرست » يذكر من بين عنوانات كتب ماني « رسالة مَهْرِ السماع » ، كما يذكر لنا القديس أوغسطين أن المانوية يرجعون الموسيقى إلى أصل إلهي [2] ، — وهذه الفكرة عينها يعبر عنها مراراً كافية بعض المدافعين عن « السماع » في الإسلام ، بينما نشاهد من ناحية أخرى أن الكفاح الحارّ الطويل الأجل الذي تولاه أهل السنة في الإسلام ضد الموسيقى الدينية يدل وحده على نشأتها الأجنبية . كما نعلم كذلك مما حكاه أوغسطين أن الأناشيد المانوية كانت ذات طابع غرامي شهواني : وهو يذكر على الخصوص منها « نشيد العُشّاق » *Canticum amatorium* الذي يتغنى بأبي النور « على شكل نشيد غرام وزفاف تماماً » [3] ، وأوائل الأناشيد التي بقيت لنا في شذرة طرفان (M_1) تشير إلى أناشيد من هذا الطراز [4] .

---

(١) راجع فيما يتصل بهذا في المقام الأول ماسينيون « بحث في نشأة المصطلح الفني الصوفي عند المسلمين » ص ٩٥ ، ص ٢٧١ وما يتلوها . ومعلوم أن جلال الدين الرومي والطريقة التي أسسها (المولوية) يعلقون أهمية كبرى على مسألة « السماع » . وهو نفسه يقدم لنا التأويل الروحي للسماع في غزليتين من غزلياته (هما رقم ٥٢ ، و ٥٦ في المختارات التي اختارها روزنتسفيج واشفنوس (سنة ١٨٣٨) ص ١٥٤ ، ١٦٤ وما يتلوها .
Rosenzweig-Schwannaus : *Auswahl*

(٢) فون لوكوك ، الكتاب المذكور ، ص ١٣ . والعنوان المذكور — فليجل : « ماني » ، ص ٧٦ س ٤ — يثير صعوبات . وفليجل يترجمه هكذا : (über die Vortrefflichkeit) (« حول مهارة (براعة) الموسيقى (ص ١٠٥) ، لكن كلمة « مهر » لا تدل على ذلك . فهل يقال إن صاحب « الفهرست » الذي استقى ثبت مؤلفات ماني من كتاب فارسي في أغلب الظن ، قد أساء فهم الكلمة الفارسية الوسطى : « مهر » أي « نشيد » (= في الأبستاقية : « مثرا » ، راجع « مهرنا مغ » Mahrnamag) ؟ (هذه الصعوبات تنحل بفضل ما اقترحه كسلر Kessler (« ماني » ص ٢٣٨ *Mani*) من قراءتها هكذا : « رسالة مهر السماع » (الرسالة إلى مهر السامع (أحد المستمعين) ، حتى إني لأرى تفضيل هذا التفسير — ، وهذا يجعلنا نستبعد ذكر هذه الرسالة وهذا الموضع من هذا المجال هنا) .

(٣) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

(٤) ف . ف . ك . ملر : « ورقة مزدوجة » F. W. K. Müller : *Doppelblatt* ، راجع خصوصاً سطر ٢٩١ مثلا . وراجع كذلك ب . ألفاريك ، « الكتابات المانويـــــة » P. Alfaric : *Les écritures manichéennes* (سنة ١٩١٨) ، ج٢ ص ١٢٤ وما يتلوها .

والأنشودة المانوية المذكورة تقوم على أساس ورقة الشذرة TM 419 اليوجورية (ا . فون لوكوك ، « مانويات تركية » ج ٢ ص ٧ ,A. von Le coq *Türkische Manichaica*) وعلى أساس « نشيد أپرين تشورتجن » [1] Lied des Aprin cur tegin الذي فسره الأستاذ ف . بانج حديثاً على نحو رائع (« أناشيد مانوية » ، في مجلة « موسيون » ج ٣٨ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٥٠ W. Bang, *Manichäische Hymnen,* in *Muséon*) . وقد كشف فيه عن ثلاث مقطوعات كل منها من أربعة أبيات ذات قوافٍ متقاربة . والمقطوعتان الأوليان منها فيهما حديث متبادل بين أتباع بوذا – لا يذكر اسمه ، لكنه ينعت برمزين من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : زيدني – رتنا ، وفظير – فيرا rädni - ratna, vazir - vajra – وبين أتباع ماني ، الذي تمدحه المقطوعة الثالثة على صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أپرين تشورتجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حال مرتبط به – راجع اللوحة ، في كتاب فون لوكوك – ، حيث لا يزال انحناءُ حرف ذ (في : تيكيذي tükädi « انتهى ... ») واللفظان تشورتجن cur tegin كلها واضحة للعيان . والمقطوعات تتكون هنا كل منها من بيتين بيتين طويلين ، كما أثبت ذلك الأستاذ بانج Bang ، لكن راجع بعد ص ٩٧ ، – ومن بين المقطوعتين الأوليين في هذا النشيد البيتان الأوّلان يكادان أن يكونا ممزّقين ؛ لكن يبدو – كما في النشيد الأول – أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ، كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أَذِينتشيغ أَمْرَق adïncïg, amraq « حبيب آخر ... » وأَمْرَق أوزوم (؟)[2] amraq özüm « ذاتي المحبوبة » . وهذا

---

(١) أي « الأمير آفرين تشر » Afrin cur .

(٢) (أود أن أقترح القراءة özkiyäm ، بمعنى « نفيسي » (تصغير نفس) تقريباً ، راجع ف . ك . ملر : « يوجوريات » Uigurica ج ٣ ص ٢١ س ١١ : (mün) ie vipulacantri özkiyam-a أي : يا قلبي » – ملاحظة للأستاذ ف . بانج) .

الأسلوب في المقابلة — وهو موجود بيقين في النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوبٌ شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسي ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إيثيه ، « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٢٢٦ وما يتلوها .

ونظرتى فى النشيد تبدأ من افتراض أن الكلمة « بَتْش » bač التى لم توضح والموجودة فى المقطوعة الخامسة (السطر ١١ من الشذرة) هى كلمة فارسية مستعارة . وقد تفضل الأستاذ بانج فأرسله إلىّ ، وأفادنى الكثير فيا يتصل بتفسير النشيد بما بعث به إلىّ من رسائل عديدة ، ثم زوّد المسوّدة الأولى لهذا البحث لما أن عرض عليه بسلسلة من الملاحظات أودّ هنا أن أجزل له من أجلها خالص شكرى .

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

٣ — qasïnčïyïmïn ü [čün] qaδyurarmän,
qaδyuruuq [ïnt]a, qašï körtläm. qavïšu:ysayurmän.

٤ — öz amraqïmïn öyürmän, öyü önärmän (örämän أو)
öδü [n] üčün öz amraqïmïn öpügsäyürmän.

٥ — barayïn tisär, bäč' amraqïm,
barü ylmä umaz-män, bayïrsaqum !

٦ — kiräyin tisär, kičïgkïyäm,
kirü yimä umaz-män, kin-yïpar yïδlïyïm !

٧ — yaruq täərilär yarlïqazunïn
yavašïm birlä yaqïšïpan aδrïlmalïm !

٨ — küčlüg brištilär küč birzünin (١)

(١) فى النص : bir' ög ، وفون لوكوك يفضل : birüə . لكن تبعاً للتوازى الدقيق ينتظر المرء الشكل الماضى له VIII yarlïqazunïn. .

közi qaram birlä, k[ül]üsüg[in ?] külüsügin (٢) oluralïm

وترجمتها :

٣ — لعظمتى (٣) أنا فى هموم .

ومن همومى أحنُّ إلى الاتحاد ، يا مليح الأهداب (٤) .

٤ — إنى لأذكر حبيبى ، فإذا ذكرته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسى ؟) .

ولما علّمنيه (٥) (نبهنى إليه) أتحرق شوقاً إلى تقبيل حبيبى .

(٢) يفترض الأستاذ بانج أن الناسخ كرر هنا حروفا عنـد نهاية س ١٩ — حيث يقرأ بوضوح ...... üsüg . . . » وبداية س ٢٠ . وهذا الحل مقنع لأن السطر ، ويتكون بعد تقطيعه من ١ مقطعاً ، بدون هذا الاقتراح أطول ممـا عسى أن ينتظر فى هذا الشعر .

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثال لك . راجع رادلوف : « كون — شى — إم بسر Radloff, *Kuan- ši-im Pusar* (المكتبة البوذية ١٤ *Bibl. Buddh*) س ٣٨ تعليق ٤٦ ؛ وكذلك فى اللف المتكون من شذرات برلين بأرقام ٥٤ T II y و٣٢ ، س ٤٠ . وعند رادلوف أن uluγ qasïnčïγ تكون Hendiadyoin فى س ٣٨ ؛ فى سـطر ٧٠ لا يوجد فى الموضع المناظر إلا uluγ ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty فى اله المنشور فى SBE ج ٢١ ، س ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان فى *Suvarnaprabhāsa* (المكتبة بوذية ، ١٧) : س ١٧٢ س ١٧ šmnu χan qasïnčïγ qorqïnčïγ « شـشنوخان (!) القادر رهيب » وس ٤١٩ س ١٤ äitgülüg ayaγuluγ yaəlïγ bir qasïnčïγqamaγqa yalïnï čoγï bolu « بريقهم (أى جلالة ملوك شكرفرت čakiravart) قديرة وخليقة بالتبجيل عند الجميع » — تعليق كتبه ف . بانج] .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr فى الشعر الغنائى الغرامى الفارسى الحديث ، فلها نفس المعنى .

(٥) [القصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . بانج ، « كتب التوبة المانوية نير الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سـنة ١٩٢٣ س ٢٣٤ W. Bang : *Manichäische Laien-Beichtspiegel*, in *Muséon* ، ويظهر هذا اللفظ أيضاً بشكل : öd (راجع ف . ف . ك . = ملر . « بوجوريات » ج ٢ س ٤ : ١٠ د] . ويضاف إلى هذا الفعل -ötlä و -ödlä . و -ötlä : « يزجر ، يرشـد » توجد أيضاً فى تمثال أونجين Ongin . س ١ ٢٥ من Oa 3 Radolf ؛ وراجع بخـلاف هذا كاتونا Katona فى K Cs A I 414—5 . وأشباهها فى *Qut. Bil.* فى موضـع آخر . — تعليق كتبه ف . بانج] .

٥ — يا حبيبي![1] إذا شئتُ الذهاب

لم أستطعه ، يا أخلص أصفيائي (حرفياً : يا أحشائي) !

٦ — وإذا شئتُ الدخول ، أيها الأملدانى ،

لم أقدر على الدخول ، يا عاطر[2] !

٧ — وبفضل آلهة النور

أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبى) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبداً .

٨ — وبفضل ما تهبه الملائكة الأقوياء من قوة

أود الثواء في الابتسام[3] مع (حبيبي) ذى العينين السوداوين[4] .

---

(١) حرفيا : محبوبى الغلام ، فإن bäč = فى اللغة الفارسية الحديثة بَچّه (راجع فى الشعر الغنائى muγbača بمعنى « غلام مجوسى » ، tarsābača « غلام نصرانى » للدلالة على الساقى ، وراجع الاستعمال العام الجارى اليوم فى شرق إيران وفى التركستان للفظ bäčä بمعنى κίναιδος ؛ راجع مثلا س . هـ . يونكر : « ثلاث روايات عن يغنبى B. H. Junker: *Drei Erzählungen auf Yaγnābi* ص ٧ ، وهـ . كرفت : « جولة خلال التركستان الروسية » H. Krafft; *A travers le Turkestan russe* ص ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ف . بانج ، التقويمات السنوية المجرية *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٢٤١ وما يتلوها) . وقد وضعت الكلمة هنا على نحو من الترتيب يسمح بالتعبير عن « المحبوب » المذكر تعبيراً صريحاً لا لبس فيه [كما يمكن أن يفعل الإنجليز مثلا بقولهم *he-friend* . أما فى التركية ، فكان يجب أن يقال uri amraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كتبه ف . بانج] . ولنشر أيضاً إلى اسم العلم التركى Bäčä Apa Icräki الوارد فى ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانج Tun- Huang ، ذكر ذلك وليم تومسون Wil. Thomson فى « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٦ = *Saml. Afh* ج ٣ ص ٢٢٣ .

(٢) حرفيا : « يا عاطرى المعطَّر بأجود المسك » ، راجع فى الفارسية الحديثة γāliyaboy فى مقابل muškboy البينة . [kin هو سُرَّة حيوان المسك ، حُقّ المسك » ، (راجع المسعودى : « مروج الذهب » : ج ١ ص ٣٥٣ وما يتلوها [فى الترجمة الفرنسية]) وعلى ذلك فإن kin-yïpar معناها تقريباً : « أجود المسك » . تعليقة كتبها ف . بانج] .

(٣) [külü-sük أو süg — لأن كلا الشكلين يوجد فى الشذرات المانوية ، وأصله من -külü « يضحك » = -kül — كتبه ف . بانج] .

(٤) [الشكاوى kirü yïmä umaz-män, baru yïmä umaz-män التى تصف عجز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعطى للأستاذ ا . فون لوكوك الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzum فى النشيد الأول بمعنى يا « (حبيبى) العزيز المنال » . ومع ذلك راجع شكوكى التى أبديتها فى « التقويمات المجرية » Ung. Jbb ج ٥ سنة ١٩٢٥ ص ٤٠١ — ٤٠٢ — كتبه ف . بانج] .

وليسمح لنا هنا بإضافة جملة من الملاحظات . فنقول إن هذا النشيد يُبين عن توازٍ كامل بين كل زوج زوجٍ من المقطوعات المتوالية ، راجع قبل ص ٩٤ تعليق ١ . وهذا التوازي له من الطابع ما يجعلنا نرى في علامات الترقيم « الدقيق » بين المقطوعات نوعاً من تعسّف الناسخ وسيره على هواه ، ولهذا يحقُّ لنا أن نضم كل مقطوعتين فنجعل منهما واحدة : هنالك تكون لدينا ثلاث (أو أربع) مقطوعات رباعية الأبيات مثلما في النشيد الأول .

وإنّا لنميز في هذا النشيد جانباً فريداً مكمِّلاً لتلك القطع الثمينة من « الشعر الشعبي التركستاني القديم » ، الذي كشف عنه كارل بروكلمن اعتماداً على معجم كاشغري Kâshgari [1] ذلك أن هذا النشيد قريب الشبه بهذا الشعر لغوياً وعروضياً ثم خصوصاً من ناحية استعمال الحروف والمقاطع المتشابهة Stabreim ، بينما هو قد تأثر من ناحية الأسلوب بالأناشيد المانوية — والصغدية المانوية [2] على وجه الخصوص . أما أننا بصدد قطعة من الشعر الغنائي الديني في شكل قصيدة غرامية ، فهذا أمر واضح . إلى من وجهت ؟ لا شك في أن النشيد الأول تمجيدٌ ماني ؛ فإن كان هذا هو المقصود أيضاً في النشيد الثاني ، فإننا سنكون بإزاء ترجمة للأسلوب الغرامي إلى أسلوب الدين ؛ — لكن الأكثر احتمالاً ، بحسب شكل الحديث الوارد في ٣ ب و ١٦ ب و ٧ ب و ٨ ب وكذلك بحسب الفكرة الواردة في ٤ ب ، أن يقال إن المخاطَب هو غلام ، وأن الصورة التي يتجلى عليها ليست شيئاً آخر غير صورة « الصديق » في الشعر الغنـائي الفارسي الكلاسيكي . وفي Xvastuvanit (ف . بانج « كتب التوبة لغير الكهنة » ، ص ١٥٢ أو ١٥٥ و ١٩٨ وما

---

(١) في : « آسيا ، مجلد تقديمي » (المجلد التخليدي لهرث) *Asia, Introductory Volume (Hirth anniversary Volume)*

(٢) إلى هذا يشير الشكل bristilär « ملاك » = في اللغة الصغدية المسيحية : فريشطيط freshte-t (راجع ف . ف . ك . ملر ، « نصوص صغدية » *Soghd. Texte* ص ٢٢ ، ١٨) ، — في مقابل الفارسية الوسطى freshtay, freshtay mpT.

يتلوها) يحرم حب الغلمان بصراحة تحريماً شديداً ؛ وما يوجه الخصوم إلى ماني من لوم على زعم أنه أحلّ حبّ الغلمان — وهذا اللوم يعد من الدعائم الراسخة في كتب تاريخ البدع والرد عليها — ، ينكر البيروني صحته بكل شدة (« الآثار الباقية » ص ٢٠٨ س ٤ وما يليه) استناداً إلى معرفته بكتب ماني ، لكن دون أن ينكر هذه الواقعة وهي أن المانوية كانوا يتخذون خَدَمة من الغلمان المُرْد الناعمي البَشَرة [1] . وليذكر الإنسان أيضاً أنه تبعاً للفكرة الرئيسية في المذهب المانوي لا تُحَرَّم عملية الاتصال الجنسي نفسها ، وإنما — على نحوٍ طبيعي خالص — عملية التوالد ، لأنه في التوالد تثبت أجزاء من النور في الهيولى . ومن ناحية أخرى تدل الرسالة الصينية على أن الزهد الجنسي المطلق هو أحد الأوامر الأساسية الأخلاقية التي تلتزم « الصفوة » بإطاعتها : فمن الخطأ أفحش الخطأ أن يحاول المرء أن يجد في هذا النشيد دليلاً على الترخيص بحب الغلمان ترخيصاً دينياً . وإنما الأمر هنا أيضاً هو في المقام الأول أمر

---

(١) ولهذا فإني أميل إلى أن أرى في « رهبان الزنادقة » الذين يبدون دائماً مثنى مثنى تبعاً لقول الجاحظ ، أرى فيهم بكل يقين ، ووفقاً لا سمهم ، رهباناً سياحاً « مانوية » ، بينما نجد أن إجنتس جولدتسهير في كتابه « محاضرات في الإسلام » ط ٢ ص ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الحرفي . (في الشذرة المضطربة كل الاضطراب ويا للأسف ، التي أوردها ا . فون لوكوك في « مانويات تركية » . *Tür. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أي حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب الغلمان . فأنا أقرأ : **tarqaru tutzun...** **yima ovutsuz** أو ، إذا كانت e التي قبل) **uzuntonlugda** (أي : **ari-gli)** **dän arigli yima usuntonlug arsar** — = **biligdä**) (لكن يلوح أن هذه طويلة جداً) **uzuntonluglarda** (الخرم صحيحة **arda ... yima ozlarin saqlanu ariti** **tazguru tutzunlar** ومعناه : ///// يجب أن يظلوا(بأنفسهم) ؟ منفصلين الواحد عن الآخر ؛ وأولئك الذين يتطهرون من الفسق (أي الذين يبرأون منه) ، ومن المرأة (أو : من النساء) ؛ وإذا كانت زوجة ، فمن الرجـل ؛ وعليهم أن يحرسوا أجسامهم فيباعدوا بينها وبين (عدم العفة) مباعدة تامة مطلقة (= **arit-i**) (أي أن يتخلصوا من الفسق) . راجع الآن التفصيل الكامل المدعوم بالأسانيد لهذا الرأي في « التقويمات المنغارية ». *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها . — تعليقة كتبها . ف . بانج) .

اصطلاحات أسلوبية ، (تواضع الناس على استعمالها في النظم) ، وليس أمر تعبير عن تجربة حية فردية .

ولهذا أود أن أنعت نشيدنا هذا بأنه أول مثال معروف لدينا للشعر الغرامي الصوفي في داخل نطاق أدب ديني سبق الإسلام ، وأثر فيه ، وخصوصاً في التصوف الإسلامي ، تأثيراً قوياً مؤيداً بالأسانيد والبراهين . أما أنه يضاهي شعر الغزليات الفارسي ، سواء في الصنعة الرئيسية وفي الفكرة الأساسية (الفراق – الاتحاد ، راجع قبل ص ٧٣ – ٧٤) ، يضاهيه تمام المضاهاة وبكل دقة ، فهذا أمر يسلّم به كل عليم بشعر الغزل الفارسي .

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

(١) عن ص ٥٦ وص ٥٨ : تتأيد أهمية الرازي من ناحية التاريخ المكتوب (راجع أيضاً يوليوس روسكا ، « الرازي رائداً لكيمياء جديدة » ، المجلد الأدبية الألمانية سنة ١٩٢٣ ص ١١٧ وما يتلوها *al-Razi als* : Ruska . *Bahnbrecher einer neuen Chemie* بوصفه وسيطاً في نقل السنة المانوي عن طريق عامل جديد . ذلك أن ابن بابويه (— ٩٩١/٣٨١) يذكر سند للرواية التي استثمرها ، رواية برلعام ويواصف ، شخصاً اسمه محمد بن زكريا حاول كل من ف . فون روزن V. von Rosen وف . هومل Hommel . أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازي (راجع ا. كون E. Kuhn, *B. u J., Abh. Bay. Akad.* 1897, 14 غير أن فون لوكوك A. v. Le Coq كان قد نشر في سنة ٩٠٩ أسطورة بوذتسفاوية Bodhisattvalegende في نسخة مانوية تركية ، على ارتباط واضح بالرواية الغربية (وأصلها إسلامية) الخاصة ببرلعام (« محاضر جلسات أكاديمية برلين » *Sitzber. Berl. Aakd.* سنة ١٩٠٩ ، ص ١٠٢٤ وما يتلوها) وفضلا عن هذا فإن س . فون أولدنبرج (S. v. Oldenburg : *Izv. Imp. Akad. Nauk* . ج ٦ سنة ١٩١٢ ص ٧٧٩ وما يتلوها) قد تحقق من وجود أسطورة في شذر تركية مانوية من شذرات طرفان A. v. Le Coq, *Turk. Manichaica aus Chotscho* . ج ١ سنة ١٩١٢ ، ص ٥ وما يتلوها) ، تظهر في الرواية التي أوردها ابن بابو (راجع كذلك هـ . ليدرز في « محاضر جلسات أكاديمية برلين : H. Lüders *Sitzber. Berl. Akad.* سنة ١٩١٤ ، ص ١٠٠) . وبهذا كاد يصبح م

كد أن الذين نقلوا هذه القصة إلى الغرب قد كانوا « مانوية » . هذه من
ية . ومن ناحية أخرى يُكَمِّل الخبر الذي أورده البيروني (راجع قبل
تعليق ٢) ، وآراء الرازي في العلم الإلهي (ص ٤١ ؛ وما تلاها) والخبر
ي أورده ابنُ بابه يه ، نقول إن هذه يكمِّل بعضها بعضاً على نحوٍ كأكمل ما
ن أن يكون ، كيما تجعل من المحتمل أن تكون الرواية في قصة برلعام
اصف التي بلّغها الرازي إلى ابن بابويه قد استقاها الرازي من الروايات
يـــة .

(٢) عن ص ٦٠ تعليق ٢ : كان ماسينيون قد فسر هذا العنوان — وهو
قد غفلت عنه — تفسيراً صحيحاً من قبل في الموضع المشار إليه في التعليق
٢ (بالصفحة عينها أي ص ٤٣) على أساس الاقتباس الأوضح الموجود
س ٣٠١ ، س ٩ من « الفهرست » لابن النديم .

(٣) عن ص ٨٤ : إن عرض صعود النفس خلال مقامات النبوة (والأنبياء
يقومون مقام أرواح أو روحانيات الأفلاك في الغنوص الهرمسي) على
رة التي تبدو لدى شبستري وابن العربي ، من الطبيعي أنه موجه «أولاً»
تجاه التصوير الأسطوري المستند إلى الأحاديث المنسوبة إلى النبي ، المتصل
ج محمد والإسراء به . راجع في هذا ب . شريكه B. Schrieke في مجلة
سلام » *Der Islam* ج ٦ ص ١٦ وما يتلوها ؛ وراجع فيما يتصل بالسياق
نجي الديني له ف . بوسيه « معراج النفس » (« محفوظات في علم الأديان »
ص ١٣٦ وما يتلوها وص ٢٣٩ وما يتلوها .
W. Bousset : *Die Himmelsreise der Seele (Archiv f. Rel.-Wiss.)*

الإنسان الكامل في الإسلام
وأصالته النشورية *

تأليف
لوي ماسينيون

(*) بحث نشر في *Eranos-Jahrbuch 1947* سنة ١٩٤٧ وطبع في اتسورش **Zürich** بسويسرة سنة ١٩٤٨ ، وعنوانه الأصلي : ***L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique*** «والنشورية» نسبة إلى النشور أي الإحياء في الآخرة ، ونقصد بها الأخروية وما يتصل بالعالم الآخر من حساب وثواب وعذاب ، الخ .

— ١ —

قبل الخوض في الروايات الإسلامية عن « الإنسان الكامل » ، أودّ ، كما يقول يونج [1] ، أن « أضرب بسهمي في اللعب » : بأن أهيء الأسباب للدخول في « ميدان المعقولية » الذي فيه تصدق تلك الموضوعات ذات الطابع النموذجي المتفاوت الدرجات . ألا فليسمح إذن لعالم اجتماعي يعني بالإسلاميات أن يتعرّف ، على الطريقة « الوجودية » ، ما لهذه الموضوعات من أهمية حيوية عصرية عامّة ، وذلك في الوقت الذي اقتربت فيه ساعة « الحساب الأخير » لأوربا الإستعمارية (وللصهيونية التي تحاكيها) ، وأفصحت عن أشراطها في الصيحة الصاعدة من أفواه الشعوب التي ابتليت بالاستعمار ، وقد حرّمناها نحن من حظ الإفادة من مزاياها الثقافية والحضارية فاندفعت تطالب بحقوقها .

« الحساب الأخير » ، إي والله . فقد لاحظ منذ قليل فيلسوف هو الوجودي المسيحي جبريل مرسل في مقال له بعنوان : « الصناعة الفنيّة والخطيئة » [2] ،

---

(١) [كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung عالم بالنفس والأمراض النفسية ، سويسري ، ولد في بازل في ١٨٧٥/٧/٢٦ ودرس الطب في بازل وباريس . وشغل من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٠٩ منصب مساعد ثم أستاذ في عيادة الأمراض النفسية في اتسوريش . ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٣ كان مدرساً لعلم الأمراض النفسية في جامعة اتسوريش . وهو من أوائل أتباع فرويد ، ثم انفصل عن مدرسة التحليل النفسي لفرويد من أجل تكوين مدرسة خاصة هي المعروفة بمدرسة اتسوريش — المترجم] .

(٢) راجع G. Marcel : «Technique et péché», ap. *«le cheval de Troie»* 1947,I, p. 76-94

أن حرب اللاوياثانات [1] قد أصابها من الشمول ما جعلها بمثابة جريمة عامة ضد الحياة ، وإن « القنبلة الذرية » قد إرتفعت بالتهديد بالإفناء إلى سُلَّم كوكبي [2] . أجل ، لا يزال ثمت احتجاج ينطلق في استحياء هنا وهناك باسم « الشفقة على الحياة » ، لكن الصناعة الفنية التي لا ترحم يرى أصحابها الصفوةُ أن هذه الشفقة على الحياة صارت أمراً تتضاءل أهميته يوماً بعد يوم حتى ليمكن إهماله . ولهذا فقد دخلنا فعلاً — آمنّا بذلك أو لم نؤمن ، ما دامت الإنسانية أضحت على أُهْبَة الإنتحار — نقول إنا دخلنا فعلاً في عصر « نُشُوري » .

هذا من حيث المظهر الخارجي ؛ — ومن حيث الباطن إن كنّا ممن يحتملون ، من غير تسليم بذلك ، سماع صرخة العدالة من حناجر البائسين الذين احتوشت عليهم المصانع الحاشدة فأوقعتهم في مضايق مشابكها ، هنالك نستشعر لمس خطر الخلاص يقبل علينا من العالم الآخر . وهذا جانب رؤياوي [3]

= [وجبريل مرسل فيلسوف وجودي ذو نزعة دينية بارزة عبر عن مذهبه في صورة أودعها كتاب « يوميات ميتافيزيقية » ، باريس ، جاليمار سنة ١٩٢٨ و « الوجود والملك » *Etre et Avoir* باريس ، أوبييه ، سنة ١٩٣٣ . وقد ولد سنة ١٨٨٩ وتوفي سنة ١٩٧٤ . وهو فضلا عن هذا مؤلف مسرحي ملحوظ المكانة — المترجم] .

(١) [**Léviathans** : وفي العبرية لوناثان ، ومعناها في « الكتاب المقدس » الذي يظهر فيه هذا اللفظ ست مرات ، حيوان خيالي أو حقيقي : ففي سفر « أشعيا » (٢٧ : ١) هو حيوان على هيئة أفعى ملتوية ، وفي « المزامير » (مزمور ١٠٤ : ٢٦) حيوان يعيش في المياه ، وفي سفر « أيوب » (٤٠ : ٢٥) يفسره الشراح بأنه التمساح] .

(٢) [أي بعد كوكبي ، بمعنى أنه شامل للأرض كلها — المترجم] .

(٣) [نسبة إلى سفر الرؤيا ***Apocalypse*** وهو آخر أسفار « الكتاب المقدس » ، وينسب إلى يوحنا ، وكله ملء بالرموز التي يرجع تأويلها إلى إشارات إلى وقائع تاريخية عصرية (عهد نيرون باضطهاداته الشديدة للمسيحية) وإلى أفكار أخروية تتحدث عن البعث والنشور والحساب والمسيح بوصفه الحاكم العادل المثيب المعاقب — المترجم] .

تعنى بدراسته المجلة الباريسية [1] : « الله حيّ » ، من بين ما تعنى به من آفاق فلسفية ودينية . وبينما نشاهد أنه قد أنشيء حديثاً في باريس أيضاً « لجنة مسيحية للتفاهم » بين فرنسا والإسلام ، في نفس الوقت الذي تدأب فيه أقلية من الزعماء الاستعماريين في أمريكا وأوربة على معاملة الـ ٤٠٠ مليون مسلم الذين في العالم (والـ ٨٠٠ مليون هندوكي وبوذي) معاملة المنحطين ، بينما يحدث هذا كله يَحكُّ في صدورنا الشعورُ بأن « الإنسان الكامل » لن يكون هذا الإنسان الآلي الذي توجده « الهندسة الصناعية » المغرورة التي يهيء أسبابَها التقدمُ الفزيائي الكيميائي ، بل إنه سينبثق من الأوساط الإنسانية ، متخذاً صوت قاضٍ « حاكم » قد أُلْجيء إلى النطق بالحُكْم الفَصْل [2] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت ، حسب رأينا ، في الرُّؤَى الساميّة ، لا في الفلسفة الهلّينية التي تحجرت فيها (من بعدُ) في قالب تنظيميّ . فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة « عبد يَهْوا » ، فكرة « العادل » المبتلي بالآلام ، والذي يكشف الردّ الظافر لكرامته إليه ، في نهاية الأزمان ، عن « سر مجد العادل [3] » ، هذا السرّ الذي أخفاه الله عن الملائكة ؛ عن « الأمانة » التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني (القرآن : سورة « الأحزاب » : ٧٢ ؛ « ذهاب الأمانة » ، « سنن » ابن ماجة ج ٢ ص ٤٩٩) .

---

(١) [*Dieu Vivant* مجلة دينية يشرف عليها خصوصاً الأستاذ ماسينيون وجندياك **Gandillac** وجبريل مرسل **G. Marcel** . وتمتاز بأنها تحاول المزج بين إشاعة الروح الدينية الصادرة عن تجربة مباشرة وبين الإجابة عن المشاكل الروحية العصرية من وجهة نظر الحياة الروحية المسيحية – المترجم] .

(٢) الكراسة ٧ من مجلة « الله حي » ، باريس نشرة **Seuil** ؛ راجع « الشهادة المسيحية » *Témoignage Chrétien* (جريدة مسيحية) باريس في ١٩٤٧/٦/٢٧ ، و ٨/١٥/ ١٩٤٧ (و « كونبا » *Combat* ، باريس في ١٩٤٧/٦/٢٢ ، وفي ١٩٤٧/٧/٢٣).

(٣) سفر « أشعيا » ، أصحاح ٢٤ آية ١٦ ، ليون بلوا **Léon Bloy** رسالة إلى هلو **Hello** بتاريخ ١٨٨٠/٨/١٨ (في : « السائل الجحود » ، ٢ : ٧٩) .

وهي في المسيحية الإيمان بعَوْد المخلّص [1] ، والتتويج (المثلث الملكوت) للكنيسة . والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحيّ بقلب واحد ، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة ، « كُنْ » ، العذراوية . وهي في الإسلام « شاهد القِدَم » ، صوت « الروح » الذي سيُحَطِّم فعلُه الرجعيُّ كلَّ الرموز الوثنية « فيملأ الدنيا عدلاً كما مُلِئَتْ جَوْراً » — هذا النشيد الموحي الذي يدوّي من استشعار الجمال الأزلي المستعاد .

والفكرة الساميّة عن الإنسان الكامل وثيقةُ الصلة بالأسلوب النبويّ . فعلى الرَّغْم من الأحكام السابقة الهندية — الأوربية ، فإن النبوّة ليس من شأنها أن تندرج ، عند الساميِّين ، في قالب الفعل المستقبل وما يتفرع عليه من أحوال للاستقبال ، تُصبغ بـ « اللون المحلي » الخاص بنا ، و بـ « زماننا الذاتي » نحن معاشر الآدميين ؛ وليس من شأنها أيضاً أن تندمج في سياق التتالي الوضعي العَرَضي لتلك الأحداث المنفصلة التي تعبِّر عنها اللغاتُ الالتصاقية .

* * *

في اللغات الساميّة نشاهد الأسلوب النبويّ يولج الجانب التام للفعل في الجانب غير التامّ ، والمطلقَ في النسبي ؛ و « معجزة » النبوة تعبّر عن نفسها ، — لا بتقسيم الفِرار الخطِّي للزّمان (بواسطة حوادث منفصلة ، عارضة ، نُقْطية ، دقات الساعة ، يضاف بعضها إلى بعض لعدّ الحركة ، مثلما في الساعة الرملية الأرسطالية) ، — ولا بقلب الدَّوْرية الجَمْعية للزمان المتعدد الأوجه ، زمان الكواكب ، هذا الإنعكاس ، في مذهب أفلاطون ، للسرمدية (بمشاهدة عَوْداته وسَبَقاته وخسوفاته . في الجنومون [2] النصف كروي

---

(١) Parousie = παρουσία ومعناها في الإنجيل « العود الماجد للمسيح » على أساس الاعتقا أن المسيح سيعود إلى الدنيا من جديد [كما ورد ذلك في أربعة مواضع من انجيل متى ، وفي سبعة مواضع في رسائل القديس بولس) — المترجم] .

(٢) [آلة تتكون من قضيب يلقي ظلا على سطح مستو أفقي ، الغاية منها معرفة ارتفاع الشمس فوق الأفق بحسب مقدار طول ظل القضيب ، وذلك لمعرفة الساعة — المترجم] .

الكلداني) وإنما بوقف البندول (الرَّقّاص في العربية) عند درجة الصفرِ لسَعة الذبذبة (التي ترقص ، مع نبض الحياة ، حول اللحظة الحاضرة) : عند نقطة البيكار لدى الدروز ، عند النهاية القصوى للمسارعة ، عند نقطة الوصول ، غير المتوقعة ، في « مقام الخلاص » (القديس أوغسطين) .

وهذه الوَقْفَة هي « المصيبة » ، ذلك العنصر الأول لكل « ملحمة » ، مصيبة عدالية تُفكِّك جهاز التركيب الفاني للطبيعة بمنحها صفة القداسة ، وتشفى طبِّياً غريزةَ القداسة ، لدينا . وتلك المصيبة المذكورة تفجِّر فينا غائيتنا النهائية ، حيث نتعرف علّة وجودنا ، وذلك بتفاهم فجائي قُرْباني ، يحَقِّق فينا ، شخصياً ، هذا الرمز أو ذاك أو ذلك الموضوع النموذجي للتاريخ الإنساني . وهذا التضامُ المحوري للزمان البندولي ، هذه الملحمة تكشف « بطريق القهقري » عن غائية التاريخ (التضامن في شخص آدم ، وقابلية العَوْد في شخص المسيح) ، وتؤدي إلى عَوْدٍ لانبثاق ما أهمل من قبل من أحجار الزاوية وتعرُّفها بمناظرتها بـ « لبنة الفضة » المفقودة ، وبمفتاح القبة المقدّس « للبنيان المرصوص » (« سورة الصف » : ٤) ؛ و « تقلب » فوّهة « الصُّوْر » الداعي في إتجاه الأصول الأولى ، و « تعود » بنظرة « الحاكم » في مثل النتائج المضادِّ صوبَ الأسباب ، وتوضِّح العلامات المتقاطعة باستعادة ذكر العلائم النموذجية ؛ وإن ميول العناية (الإلهية) البادية في المحن والطامّات والأحقاد لتفضح وتقْطع وتعزلُ وتهدِّم مَن قُدِّر عليهم « العشق » (الإلهي) وقد صاروا بمثابة أهداف أمام الملأ : « لا شخصٌ أغيرُ من الله » (« سنن » البخاري ، باب « التوحيد » عند نهايته) ؛ « قُلْ إنِّي لَنْ يُجيرَني مِنَ اللهِ أحَدٌ » (سورة « الجن » : ٢٢) .

ومهما قيل ، فإن نبرة حارة صادقة تخرج من هذه النصوص وإن بدت منافرة لأفهامنا بما فيها من تمزيق لوجه المكان وتبديل في الأزمنة واضطرابات مقصودة ، ترتبط بالاستعمال المُعْتزم ، النموذجي ، لبعض الأعداد الصحيحة : مما يولّد تداخلاً في الأعْصار ، وتقاربات في المنظورات ، إبتغاء « إيلاجنا

من جديد » في محور الإرادة الإلهية . والصور الشاذة ، الوحشية في مساقها ، التي تتبدى في هذه النصوص تخدع حاستنا الجمالية ، فتفضي بنا إلى أن نفهم أن كتّابها « الموحَى إليهم » هم مُقَدَّماً شهود القلْب النهائي للقيم الإنسانية ، ولا يحاولون مطلقاً أن يأخذوا بنا من « الخيوط الغليظة » للتكتل الغائي « للخدعة الكتابية [1] الكبرى » (grosse Täuschung (الخدعة الكبرى) التي تحدث عنها افرنتس دليتش [2] Fr. Delitzsch) . وهم يحققون في الله الهُوِية الجوهرية للتوقّعات التي تمزق أفئدتهم ، والنبؤات السابقة التي حققها من قبلُ أسلافُهم ؛ فذاكرتهم تستحيل رجاءاً ، ومن أجل هذا « يُدخلون » فيها ، بالإستخراج المتكرر ، بعضاً « مما يقع » (من أحداث) .

والنبوّة هي البلاغ الملائكي إلى الطبيعة الإنسانية بالإتمام الخارق (للطبيعة الإنسانية) لغائيتها . وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بنوع من الإهلاك الظاهر : الإهلاك لـ « المعبد » البدني ، وتخليص النية الروحية والغاية من العبادة في النفس التي تتجرد أمام الله فتجد في ذلك النوع المعقول الذي تُتِمّه وهي تموت به ، الشاهدَ الأعلى للحق الذي يجب عليها التعبير عنه : وذلك بالتفوّه بعبارة خالقة ، الضمير فيها ، الضمير المبتدأ ، هو « أنا » . أي بصيغة المتكلم ، وهو هو الله بعينه وهو يؤكد ذاته مباشرةً من خلال تحطيم الأيقونة

---

(١) (نسبة إلى الكتاب المقدس – المترجم) .

(٢) (افرنتس دليتش : لاهوتي وفيلولوجي ألماني . ولد وتوفي في ليبتسك (١٨١٣ – ١٨٩٠) ، وأصبح أستاذاً للاهوت في روستوك (سنة ١٨٤٦) وارلنجن (سنة ١٨٥٠) وكان من خيرة رجال هذه المدرسة الأخيرة . ومن بين مؤلفاته : « تاريخ الشعر اليهودي » (سنة ١٨٣٦) ؛ « مرسم الجسد الصحيح والدم للمسيح » (سنة ١٨٤٤) ؛ « أبحاث جديدة عن أصل الأناجيل القانونية » (سنة ١٨٥٣) . وابنه فريدرش دليتش ولد في ارلنجن سنة ١٨٥٠ وتوفي في لنجشفالباخ سنة ١٩٢٢ ، وكان أول أستاذ للأشوريات في ألمانيا . وأشهر مؤلفاته : « بابل والكتاب المقدس » (سنة ١٩٠٢) وهو كتاب يمتاز بالنقد الحر . وله أيضاً : « ملحمة الخلق البابلية » (سنة ١٨٩٧) ؛ « المعجم الأشوري » (سنة ١٨٩٦) – المترجـم) .

وعن طريق التحطيم المادي للصليب ، إنه هو الله ، ولكنه أيضاً الإنسان الكامل ؛ فهو لم يَعُدْ بعدُ اللاهوت وقد اتخذ مظهر الناسوت ؛ بل هو الناسوت وقد تدثر بثياب اللاهوت .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحمة (الرؤيا الأخروية) الحقة تصبح مُحَقَّقة ، لا باستعمال طارىء لحمل باهظ مغْرِض ، ولكن حينما تتقطع أوصال الاشتراك (اللفظي) المبدأي تحت التأثير الباطن لمُحَلِّل (بالمعنى الكيميائي) حاد ، أعني لتفسير روحي يُسْتَشْعَر بألم ، وتمزُّق للصدر (« شرح الصدر ») : فها هنا قَلْبٌ للقيم « يوقظ النائم » (ابن سبعين) ، وصرخة الأمة وهي تلد (الجيلي) [1] ؛ وإنما التواضع وحده ، تواضع العهد على الفقر ، يرشح المرء لكيما يكون « حاكماً » ، واليتيم الأب هو وحده ، وقد ولد من كلمة الحضرة : « كنْ » هو الذي يستطيع أن يبعث الموتى . وفي الإنجيل نَصان لا تزال لهما قيمة رؤياوية (ملحمية) منقطعة النظير ، لأنهما غير متحققين وهما : طوبيَات موعظة الجبل ، ودعاء التمجيد [2] Magnificat (إنجيل لوقا ، الأصحاح الأول : ٤٦ — ٥٥) ؛ وما يبشران به من مجيء الإنسان الكامل ونصر المظلومين ليسا ، في نظر صناع التفسير الحرفي الشرعي ، لا نسيجاً من الترَّهات ؛ أما أولئك المحرومون من كل شيء ، اللهم إلا من لتعطش اللامادي للعدالة ، فيستمسكون بعروتهما الوثقى من أعماق رجائهم لا يقهرهم شيء .

---

(١) عبد الكريم الجيلي (المتوفي سنة ٨٣٢ هـ = ١٤٢٨ م ؛ راجع كتابنا : « مجموع نصوص غير منشورة » ، باريس سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٨) في « الإنسان الكامل » ، طبع القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ ج ٢ ص ٥٠ : « تلد الأمة ربتها » ؛ قارن الكلمة « صيحة » (سورة « ق » : ٤١) .

(٢) (تطلق هذه الكلمة على نشيد من أناشيد مريم العذراء هو نشيدها عند أليصابات حينما حيتها هذه مبشرة إياها بأنها « امرأة مباركة من بين النساء » . (إنجيل لوقا ١ : ٣٩ — ٥٥) . وفي هذا النشيد المتأثر بنشيد حنة أم شمويل (١ ، «الملوك» أصحاح ٢ : ١ — ١٠) تعبير عن تواضع مريم ورحمة الله بها وبإسرائيل — المترجم) .

نعم ، إن المنحولات والمزّيفات عديدة في الكتب المنسوبة إلى الأنبياء ، حتى بمناسبة بعض الأمور الصحيحة . فقد حدث فيما يتصل بجان دارك مثلا أن عُدِّل ، سنة ١٤٢٩ ، في نبوءة مِرْلان [١] Merlin عن « العذراء من الخشب الناصع » الكلتية ، وذلك باقتطاع جزئية طوبوغرافية . لكن فيما عدا هذه الجزئية ، فإن الموضوع النموذجي كله قد بقي ، وهو أن من الممكن تصديق جان دارك بدون كذب ولا تمويه ، كما يفهم من قضية سنة ١٤٣١ .

أما النبوءات الكاذبة التي صنعت من أجل سياسيين دنيويين فإنها تتهافت من بعدُ بسبب ما فيها من تناقض باطن . فإن هذه النبوءات لا تؤمن بالرموز التي تريد منا أن نقدر مستثمريها المزعومين . ففي سنة ١٩١٧ خُيِّل إلى المكتب العربي البريطاني في القاهرة أنه يستطيع أن يؤيد ويزكّي هجوم جيش النْبِي Allenby على القدس باستغلال هذه المصادفة وهي أن اسم النْبِي بالخط العربي يمكن أن يقرأ أيضاً « النّبِيّ » ويتنبأ بالإستيلاء على المدينة (مدينة القدس) . لكن العالمَ العربي لم يستسغ إلا نادراً هذا « النبي » الكاذب الساذج . هذا « النبي » رغم أنفه ، الذي لم يعمل شيئاً ، مَثَلُهُ مَثَلُ « الدّجال » . غير أن أتى باليهود فأقطعهم القدس غير حافل بمسيحهم [٢] .

---

(١) (مرلان Merlin أو مرلان الساحر . شخصية في الأساطير الكلتية وأساطير الملك أرتور ، ويلوح أنه كان محارباً وشاعراً ، عاون الملك أرتور في كفاحه ضد السكسون . ويقال إنه ولد من راهبة وجني أرادا منه أن يكون المسيح الدجال ، لكنه أنقذ من الشيطان بفضل المعمودية بيد أنه حافظ على مواهبه الخاصة بالسحر والتنبؤ حتى عاون بسحره الملك أرتور على امتلاك Yguerne الجميلة . وقد انتشرت نبوءاته في العصور الوسطى واختلطت بها أفكار يواقيم الفلوري – المترجم) .

(٢) (كلمة مسيح هنا مستعملة بالمعنى الأصلي لها عند اليهود ، وهو البشير الذي تنبأ بظهوره أشعيا ، وخصوصاً سفر دانيال الذي تنبأ بمسيح ، أو بشير ، يتبدى في الغمام ويلبس ثوب الناسوت ، وقد وكلت إليه مهمة حكم العالم وحسابه (راجع سفر دانيال ، أصحاح ٧ : آيات ١٣ وما يليها) – المترجم) .

وفكرة « الإنسان الكامل » قد بدت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم . وكتب المتون في الدين المقارَن ، وقد جعلت نقطة ابتدائها من آساس سكونية (استاتيكية) آرية ، إنما ترى فيه خصوصاً أنه « الإنسان الأول » و « الكَيومرث » عند المزدكية ، و « آدم قدمون » في كتب القبالة اليهودية ، و « الإنسان القديم » عند المانوية المستعربة . وعلينا أن نعترف بأن ضرباً من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهى ، في عهد متأخر ، إلى تكوين تصور « للإنسان » على أساس أنه « إنسانُ عين الوجود » ، فأحلّ محل « الكلمة » المتجسّدة عند النصارى « صورةً نموذجية » هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق ، مع وضع نوعٍ من الإقتران المجرّد بين كليهما (على حساب العلوّ الإلهي) ؛ وهذه « العين » ، هي النبي محمد . هذا النور النبويّ الأزلي الذي يقال إن الله قال له : « كوني ! فلولاك ما خلقتُ السموات [١] » . وفي هذا قولٌ بنوع من الحَمْل الطاهر للأمة المحمدية للمُصْطَفين (ونحن نعلم في الواقع أن القرآن (سورة آل عمران : ٣١) لا يقول هذا إلا عن عيسى ومَرْيَم) ، دون أن يناظر هذا الدورَ الأزلي (للنبي محمد) دورٌ أخْروي نهائي . فبينما نجد في المسيحية أن هذا النوع (من الحَمْل الطاهر) لا يوجد إلا مرتبطاً بالدور النهائي « للحاكم المخلص » (= يسوع) ؛ فإننا نشاهد عند هؤلاء المسلمين القائلين بوحدة الوجود أنه لا يتضمن مطلقاً أن النبي (محمداً) هو الحاكم في يوم الحساب (الأخير) . ولما كانت النهاية المبرمة ، عند الساميين ، عنصراً جوهرياً في فكرة « الإنسان الكامل » ، فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ « عين الوجود » (الإسماعيلية ، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كلّ تأثير في التطور الإجتماعي للعالم الإسلامي ؛ وهذا من شأنه أن يعفينا ، هنا ، من تمحيصها بالتفصيل ؛ وهي قد إنبثقت عن تأليه فلسفي « للعقل الفعّال » ، مع أن « الإنسان الكامل »

(١) (الخطاب موجه إلى قبضة النور التي منها خلق النبي والأمة الإسلامية عامة — المترجم) .

الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير (un Messie) .

وهنا يتدخل الإعتراض التقليدي ، ألا وهو : أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني ، وتبعاً لهذا إلى أصل آري (ريتسنشتين Reitzenstein ؟ والفكرة الديناميكية الإسلامية عن الإنسان الكامل ألم تكن ، منذ البداية ، ذلك « المهدي » المنتظر الذي قالت به الشيعة الإمامية ، وهم كان معظمهم من الموالي الداخلين في الإسلام وكانوا من الفرس، وبالتالي كانت هذه الفكرة آرية الأصل ؟

أجل ، إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نمّى نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المُخلّصون المنتظرون ، سأوشينت ، مِتْرا ، بهْرام ؛ سروش ، « الرُّسُل » legati المانوية) . لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضمّت دائماً عنصراً ، طبقة من الكُتّاب المُسْتساميين [١] ، من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد . وهو العصر الذي نمت فيه النزعات بالبشير (Messie) ، تحت تأثير « المنفى » ، في الجالوت (= الجالية) البابلي ، بين أولئك المشرّدين الذين أجْلُوا عن أرض الميعاد ؛ وإيران في ذلك العهد قد تكشفت عن تسامح وتفهّم للنزعات القائلة بالبشير الناشئة آنذاك حتى سمحت بالعَوْد إلى القدس وإعادة بناء الهيكل . كذلك نشاهد منذ فجر الإسلام نشأة الفكرة البشيرية ، في اليمن العربية ، لابسةً الفكرة القائلة بـ « مُخَلِّص » منتظر «يعيد العدل إلى نصابه » ، في صورة القحطاني ذي العصا ، « منصور اليمن » ؛ ولما كانت الجاليات اليهودية والإيرانية ، وكانت موفورة العدد آنذاك في اليمن ، تندرج ، عن طريق الولاء ، في القبائل العربية إلا بعد إسلامها ، ولما كان هذا القحطاني ، منصور هذا ، قد عُدّ ، على التوالي ، كما فعل بنو كندة

---

(١) [sémitsés أي الذين صاروا ساميين أو كان قد كانوا كذلك ، كما تقول : عرب عاربة ، وعرب مستعربة — المترجم] .

بالنسبة إلى إبن الأشعث ، وكما فعل بنو هَمْدان بالنسبة إلى دعاة الشيعة (عبدالله بن سبأ . منصور القرمطي) ، وبنو الحارث (بلحارث) بالنسبة إلى أحد الأئمة الكيسانية العباسيين (السّفّاح ابن الحارثية) ، فإن هذه الصور الإجمالية « للإنسان الكامل » المسلم تبدو لنا عربية صريحة .

ثم قامت بعد ذلك بزمان ، في موازاة وحدة الوجود الإسماعيلية التي ذكرناها ، محاولةٌ للتوفيق الهرمسي من أجل التوحيد بين « عين الوجود » وبين الحاكم يوم الحساب . وهو أغاثاذيمون المذكور عند الهرمسيين اليونانيين الواردين في « رسائل » إخوان الصفا ؛ كذلك نشاهد أبا سليمان السجستاني [1] يقول بأن السعادة العظمى هي في الوصول إلى مرتبة « الطّباع التامّ » الذي يَخلع عليه جلالَ الربوبية (الربوبية ، عند الكندي ؛ راجع « الماجد » المنسوب إلى جابر بن حيان ، نشرة باول كْرَوس Paul Kraus) .

لكنّ هذه القَسِمات وأمثالَها من شأنها التضليل . فعما قليل سنشاهد أن النظرية الإسلامية الخالصة في الإنسان الأول إنما نمت ، هي ومقتضياتها النشورية كلها ، بطريقة محورية ، عن طريق القرآن نفسه ، وذلك بتدبر نصه العربي تدبُّراً سُنيّاً مستقيماً .

— ٣ —

ولقد تلمس كازانوفا Casanova إثبات أن محمداً كان يعتقد في نفسه أنه « نبيُّ فناء الدنيا » ، وإذن هو الإنسان الكامل . بيد أنه يلاحظ أن القرآن حينما يقول : « وإنّه لَعِلْمٌ للساعة » (سورة « الزخرف » : ٦١) إنما يتحدث عن عيسى ، لا عن محمد . وإلا كان في ذلك وَضْعٌ من قدر إخلاصه في الإيمان بأن الله مركز الكون (لا الإنسان) ، ومن قدر تعبُّده لما قرأ من قرآن . ماذا ! بل « كلام الله » هذا هو نفسه الذي أمره ، لا بتحقيق فناء

(١) السجستاني ، مخطوط كراوس ، الرسالة الثالثة : « في الكمال الخاص بنوع الإنسان » .
[راجع الآن نشرتنا لهذه الرسالة في كتابنا : « صوان الحكمة وثلاث رسائل » تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني ؛ ص ٣٧٧ — ٣٨٧ . طهران ، سنة ١٩٧٤ — المترجم]

الدنيا ، بل بالتذكير بهذا الفناء ، تذكير الأمة الإسلامية بأسلوب أشد وقعاً من التوراة عند اليهود ، والإنجيل عند النصارى . ومنذ القرن الأول صارت « سورة الكهف » تقرأ للعياذ من المسيح الدجّال (منظوراً إليه على أنه يأجوج ومأجوج ، « سنن » ابن ماجه . ج ٢ ص ٥١١ . ٥١٣) . وفي حَجّة الوداع . بيّن النبي في عرفات شعائر الوقفة بصورة ذات دلالة نشورية غريبة ، فمع إبقائه على الحج طلباً لغفران الذنوب . « أدخلَ العُمْرَةَ في الحج إلى يوم القيامة » ، فتجاوز الأفقُ الشرعيّ « الحَرَمَ » (« صرنا في الحِلّ ») ، وتجاوز الرِّبا ، والأخذ بالثأر ، واستعباد المرأة ، وقربان الفؤاد . ينطلق . في دعاء حُرّ . إلى طلب المغفرة . وفي الأفق تتراءى الجنة وقد أُزْلِفَت للمُتّقين غيرَ بعيدٍ وهي تنزل من السماء كالعَرُوس . مع « نزول الله » (راجع سورة « ق » : ٣٠ . وقارن ذلك بما ورد في سفر « الرؤيا » المنسوب إلى يوحنا) . أما محمد فينحاز . شخصياً . ينحاز (مثلما فعل إبليس . كما سيقول الحلاّج) في داخل نطاق عبادة تغار على العبارة الخالصة للعبادة الأصلية . تاركاً للتأمل القرآني عند الحجاج المسلمين الأتقياء مهمةَ تحقيق هذا « الإكمال للدين » في نفوسهم . إكمال الدين الذي أعلنه ذلك اليوم (في « حجة الوداع »)، قبل موته المبكر ببضعة شهور . هذا الموت الذي كان أول « مصيبة » لفناء الدنيا . وهذا التحقيق هو تقديس « الأبدال » الذين أسلموا كل قيادهم لله مقتدين بإبراهيم .

وإنما إستشعر الإسلام الوليد -- وقد قَصّرَتْ الأحاديث ذات الطابع الحرفي المُغالي مما جمعه جمّاعو التفاسير والمُسْنَدات -- نقول إنه استشعر الأثر الفعال الواهب للقداسة ، أثرَ التأمل الجماعي لنهاية الدنيا ، عن طريق سَنٍّ للشعائر غريب .

فسرعان ما أدرك القوم ، في المدينة . الأهميةَ المنقطعة النظير لإحدى السور القرآنية ، وهي سورة « أهل الكهف » . فكانت تقرأ للعياذ من (شرّ) الدجّال ، حتى صارت النصّ الشعائري الثابت الذي يُقرأ منذ ثلاثة عشر قرناً

في بلاد الإسلام كلها في الصلاة الكبرى الجامعة كل يوم جمعة : (حديث نافع [1]) . وهنا يشاهد أن أول موضوع تَعْرِض له هذه السورة ، وهو موضوع أهل الكهف السبعة في أفسوس ، يبيّن كيف أن هؤلاء المؤمنين الفتْية — وقد أووْا إلى الكهف ، رافضين الإرتداد عن دينهم — قد أرضاهم الله وهيأ لهم من أمرهم رَشَداً ، « يُقَلّبهم ذاتَ اليمين وذاتَ الشّمال » ، وقد « لَبِثُوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تِسْعاً » . والله أبقى عليهم ليكونوا شهوده يوم الحشر . والموضوع الثاني — وهو موضوع موسى ورسول الله (الخَضِر) — يبين لأحد الأنبياء (موسى) أن سرّ الله إنما يتكون من كل أسرار القلوب التي لا يطلع عليها إلا الأولياء ، الواحد بعد الآخر ، وهم في الحضرة اللدنية (قارن سورة « ق » : ٣٦) . والموضوع الثالث يبين السد العظيم الحافظ للعالم المتمدن ، السد الذي تهدد باختراقه جحافلُ (الترك) يأجوج ومأجوج (= الدجّال) (راجع سورة « الأنبياء » : ٩٦ : « حتى إذا فُتِحَتْ يأجوجُ ومأجُوجُ وهُمْ من كلّ حَدَبٍ يَنْسِلُون ») .

وفي سائر السور كان ثمت آيات مفردة ذات رنين نشوري ، تشيع الآمال الثورية في قلوب « المُسْتَضْعَفين » في الأرض ، وبخاصة « الموالي » (وكانوا غير عرب دخلوا الإسلام ، ويكاد عليٌّ أن يكون هو وحده الذي حماهم ودافع عن حقوقهم) . ففي عهد عُمَر (بن الخطاب) عُذّبَ صَبيغُ بنُ عِسْل التميمي لأنه فسّر سورة « الذاريات » (والذاريات رياح السموم التي يعذب بها الكفار) تفسيراً ملحمياً (راجع بعدُ رقم ١٩٦ من « خطبة البيان ») . وفي عهد عثمان قام أبو ذَرّ (الغِفَاري) يعلن إقتصاص الفقراء والمساكين من الأغنياء والمتكبّرين . وذلك النوع العربي الصميم من « المثالب والمفاخر » ، وقد إرتفع من مستوى النزاع بين القبائل إلى المستوى الملحمي الذي نجد نظيره

---

(١) نافع : ورد في « لسان الميزان » ج ٥ ص ١٥٢ . وقد ارسل اثنان من الخلفاء في القرن الثالث (= التاسع الميلادي) ببعثات إلى كهف أفسوس وإلى سور دربند العظيم (البيروني : « الآثار الباقية » ص ٢٨٥ ؛ ياقوت : ج ٣ ص ٥٦) .

عند دانته Dante وليون بلوا Léon Bloy [1] . قد إتخذ أحياناً أسلوباً من البلاغة المتهكّمة القاتلة . يلعن فريقاً ويبارك على فريق آخر . ويحطم الطابع الجمالي السكوني للأشكال المألوفة إبتغاءَ إشاعة سَوْرة عظيمة غائية . ولقد قال ترتوليانوس : « في سفر الرؤيا يجندل نظامُ الأزمنة » [2] .

وعلى هذا النحو تكلمت « روح » الأنبياء في بني إسرائيل ؛ لكن اليهود في ذلك الحين قالوا : « قلوبُنا غُلْفٌ » وأصمّوا أسماعهم (« البقرة » : ٨٢ ؛ « النساء » : ١٥٤) . وقالوا كذلك « يَدُ الله مغلولة » (« المائدة » : ٦٩) . مع أنهم هم الذين لن يكونوا أحراراً أبداً إلى يوم القيامة . وكذلك في « رؤيا » يوحنا الموجّهة إلى الكنائس السبع النائمة (قارن أهل الكهف السبعة النائمين) . نشاهد أن إعلان عَوْد Parousie الحاكم المُنْتَقِم . والروحِ الطاوية لكل تاريخ الإنسانية المزوّد بالعناية (الإلهية) . كل هذا قد عبر عنه عيسى بصيغة ضمير المتكلم : « أنا الألفِ والياء » . (قارن في « الإنجيل » : « أنا الطريقة والحقيقة والحياة ؛ أنا الباب ؛ أنا الراعي الصالح ... ») ؛ لكن

---

(١) (ليون بلوا كاتب فرنسي ولد في بريجيه Périgueux سنة ١٨٤٦ وتوفي في بورلارين Bourg-la-Reine من ضواحي باريس سنة ١٩١٧ . وبدأ حياته الأدبية وشهرته بنشر كتاب بعنوان : « أقوال متاول هدام » (سنة ١٨٨٤) هاجم فيه بعنف بالغ أشهر الشخصيات الأدبية في عصره . وكان حاد الهجة عنيف الخصومة قوي الأسلوب . اتجه اتجاهاً دينياً كاثوليكياً وساير باربيه دورفلي Barbey d'Aurevilly . ومن مؤلفاته : « السائل الجحود » (سنة ١٨٩٨) ؛ « الحاج إلى المطلق » (سنة ١٩١٤) ؛ « على وصيد الملحمة » *Au Seuil de l'Apocalypse* (١٩١٦) . ومن رأيه أنه من حيث الملاحم والمصير الأخير لا بد من إقامة حكم الدين وحارب أهل عصره لمشاركتهم في العصر الحديث والمدنية العصرية . وهو عدو لدود للمجتمع البورجوازي : فعارض بالمطلق النزعة العلمانية ؛ وبرسالة الفقير النزعة النفعية ، وبسر القوى العمياء التي يثيرها الله النزعة العلمانية الديمقراطية . وتقبل نتائج هذا المذهب العملية بكل شجاعة ، فعاش بائساً ، سعيداً بأن يحشر في زمرة الشعب مؤثراً فيه البساطة والعظمة . ونزعته الدينية تنطوي على كثير من الوحشية والغرابة وروح المخدرقة حتى إنها أذهلت رجال الكنيسة — المترجم) .

(٢) In Apocalypsi, ordo temporum sternitur .

النصارى في ذلك الحين ، حتى الرهبان منهم ، لم يرعوا طريقة الله حق رعايتها (سورة « الحديد » : ٢٧) ، بحيث يقدرون على تكوين « أناسٍ كُمّلٍ » ؛ ومن هنا جاءت خلافاتهم التي لن تنتهي أبداً .

والقرآن ، وهو يتوعد الممارين المخالفين ، من اليهود والنصارى ، بالعقاب الإلهي ، لا يعد المسلمين بوعود الخِطْبة [1] ولا بلوغ القداسة في العالم الآخر ؛ بل يطوي سِجِلّ المصير ، بنوع من الارتداد الطاوي إلى الوحي المنزل على إبراهيم ، ويتوعد المنافقين من المسلمين بمثل ذلك العقاب المباشر : « لن يجيرني من الله أحَدٌ » (سورة « الجنّ » : ٢٢) ؛ « لا شَخْصَ أغيرُ من الله » (البخاري ، باب « التوحيد » عند نهايته) .

والنجاةُ فرضُ عينٍ لا يغني فيها أحدٌ عن أخيه ، وما كان الحجّ فرض كفاية إلا مؤقتاً ؛ ولهذا كان على الإنسان الكامل أن يتجنب قانون الأنساب . هنا الإسلام يَفْضُل اليهوديةَ في إدراك هذا الجانب ؛ ولهذا فإنه ، أي الإسلام ، يرى في الإنسان الكامل — من الترمذي حتى ابن سبعين — أنه خاتم الولاية ، روح عيسى : إما على صورة أحد حوارييه الملهمين به (المَقْدِسي ج ٢ ص ١٧٢ ، مثل : ابن هود المتوفي سنة ٦٩٩ ؛ قارن عند الدروز الأبدالية : سلمان — حمزة) ، أو على هيئة قيامته أمام الأولياء (ثم الصُلَحاء) حدهم ، ثم أمام الملأ أجمعين (في رأي الحلاج) [2] . وقيامة عيسى للحكم بين الناس) قد ربطها القرآن ثماني مرات بكلمة الحضرة : « كُنْ » الخالقة لنسبة إلى يوم الحساب [3] ، فيكون عيسى مجرداً ، مثله مثل التصور البكر

---

١) (الإشارة إلى وعد الله للنصارى بخطبته إلى الكنيسة — المترجم) .

٢) « روايات الحلاج » ، ٢٣ ؛ سورة « النساء » : ١٥٧ .

٣) القرآن : ٢ : ١١ ؛ ٣ : ٤٢ ، ٥٢ ؛ ١٦ : ٤٢ ؛ ١٩ : ٣٦ ؛ ٣٦ : ٨٢ ؛ ٤٠ ـ ٩٧ ، (في رأي مقاتل ، راجع كتابنا « مجموع نصوص » ، ص ١٩٧ ؛ « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٠) .

لعذراء طاهر . أو مثل ذلك الحق الذي هو خاتم الخلق : « لا مَهْدِيّ إلا عيسى »[1] .

ولقد التاث التفكير الإسلامي مع ذلك أمام هذه الواقعة وهي أن عيسى . في مجيئه الأول . لم يفتح هذا « الخاتم » . ولم يَعْذُرِ اللهَ فيما كان منه من ترك العادلين يُضْطَهَدون . كذلك « الإنسان الكامل » حينما يأتي سيكون — بوصفه « الشاهدَ » — غير قابل لأن يقهر . — وبوصفه ينبوعَ حياةٍ — لا يمكن أن يُقْتَل[2] . لقد قال : « سيأتي من ينتصف لي » (يوحنا : ٨ : ٥) . أسيكون ثمت شخص آخر . تلهمه روح عيسى ، هو الذي يشيع العدالة المنتقمة التي يتطلب الإسلامُ ، في جهاده الديني المقدس . مجيئها ؟ « أنا عيسى الزمان » . هكذا تقول ترنيمة شيعية على لسان عليّ (راجع بعدُ في تحليل « خطبة البيان » رقم ٢٦٠) . وإن أقلية نامية من غلاة الشيعة ليجعلون من هذا « المنتقم » (للمظلومين) غير المذكور اسمه (« القائم » . « المُنْتَظَر » ؛ « المَهْدِي ») واحداً من بيت الرسول . أي فاطمياً . علوياً .

ويؤكد البلاذُري (« الأنساب » . راجعه في « مجلة الدراسات الشرقية » ج ٦ ص ٤٩٥) أنه منذ موت علي فإن أربعة من غلاة شيعته[3] قد تناقلوا

---

(١) « لا مهدي إلا عيسى » : حديث الشافعي (الحسن البصري ، بطريق محمد بن خالد الجندي) ؛ الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٥٢ ؛ « لسان الميزان » تحت اللفظة ؛ السبكي ، « الطبقات » ج ١ ص ٢٨٠ — ص ٢٨١ ؛ ابن خلدون ، « المقدمة » ٢ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩٤ ؛ القندوزي ، « الينابيع » ، ص ٤٣٤ ؛ القنوجي ، « الإذاعة » ص ٦٤ ؛ وفي سنة ٧٤٩ جعل في معارضة أحد الشيعة (مهدي سبأي) ، ولكن السلطة لعيسى وحده ؛ ولقب « السفاح » هو لقب ملحمي أطلقه الشيعة على علي . قارن الأسماء الملحمية التي تلقب بها العباسيون (المنصور . المنتصر ، المهدي ، القائم) عند الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » ج ٩ ص ٣٩٩) وعند ابن خلدون (ج ٢ ص ١٨٣) .

(٢) علي وفاه ، أورده الشعراني في « لواقح الأنوار القدسية » ، تحت اللفظ .

(٣) حجر بن عدي ، عمرو بن الحمق الخزاعي ، حبة بن جوين البجلي ثم العربي ، عبدالله بن وهب الهمداني (= ابن سبأ) ؛ قارن أصبغ ، الحارث الهمداني ، رشيد الهجري (ليفي دلافيدا) .

عنه خطبة غريبة . وأيـاً ما كان الأمر ، فإنه ، منذ ١٢٠ هـ ، تناقل القوم « خطباً » ذوات قيمة ملحمية نسبت إلى عليّ و « وصيةً » ، و « جَفراً » (والجَفْر نوعٌ من التفسير الملحمي للقيم العددية للأحرف الساكنة الواردة في أوائل كثير من السُّوَر القرآنية) .

والجفر إذا استخدم في مسألة « الإنسان الكامل » فذلك إما للقول بأنه هو « الميم » (= ٤٠ = محمد) . أو « العين » (= ٧٠ = علي) ، أو « السين » (٣٠٠ = سَلْمان ؛ عيسى ؟) . وفي رقمي ١٤٤ و ١٤٨ (بعدُ في تحليل تحليل « خطبة البيان ») ينظر إليه على أنه هو قيامة عيسى في نظر المسلمين . وأخيراً نقول إن « الصَّيْحة بالحق » ، تلك الصيحة الكونية ، (القرآن : سورة «ق» : ٤١) . وهي صيحة نوح وصالح ، هي الأصل في قول الحلاّج : « أنا الحق » . وهذا القول صرخة ثورة أشعلت نار ثورة الأتراك ، وليس فكرة سكونية (استاتيكية) .

— ٤ —

ولنأخذ الآن في الامتحان التفصيلي للعناصر الثلاثة المُمَيِّزَة لهذه النصوص الملحمية التي استعين بها في وصف مجيء « الإنسان الكامل » ، خلال الأزمات والمصائب .

ولنبدأ بالجَفْر ، هذا الاستخدام العددي للحروف القرآنية المنفصلة (وهو تفسير الإمام جعفر الصادق ، فيما يرى هارون بن سعيد العِجْلي ، راجع « مقدمة » ابن خلدون ج ٢ ص ٢١٤) . فالإسماعيلية والدروز قد أبرزوا الجانب السِّرّي في طائفتين من الحروف الاستهلالية الخماسية في سورتي «مريم» (كهيعص) و « الشورى » (حم عسق) ، وسموا الطائفة الأولى (كهيعص) باسم « حروف الصدق » . والطائفة الثانية باسم « حروف الكذب » (ضد النصيرية الذين يقرأون الطائفة الثانية هكذا : ثُلاث عين — ميم — سين هو الحق) (قارن في العبرية : « أمث » ، الحق — خاتم الله ، في « تلمود

أورشليم » ١٠ : ١٠ . و « التلمود البابلي » : شبت ٥٥ أ ، « تلمود أورشلمي سنهدراني » : ١٨ أ ؛ أدين بهذه الإشارة إلى ف . فيشل W. Fischel) . والعدد الأول = ١٦٥ . والثاني = ٥١٨ ؛ ويمكن أن يتدخلا معاً في التاريخ الصوفي لعـــذاب الحلاج (بوصفه « الإنسان الكامل ») من أجل سلامة بغداد ؛ لأن الحديث المشهور الذي رواه أرطاة (أورده نعيم المتوفي سنة ٢١٨ هـ . والطبري) يجعل الطائفة الثانية . (٥١٨) تاريخ تخريب المدينة المزدوجة . مدينة بغداد (وهي في الواقع قد أُسِّسَت سنة ١٤٤ هـ . ودُمِّرَتْ . بوصفها العاصمة ، في سنة ٦٥٦ . ونقلت الخلافة منها إلى القاهرة في سنة ٦٦٢ هـ ؛ أو ١٤٤ + ٥١٨ = ٦٦٢ ؛ وقد قرأ الحلاج وهو يجود بنفسه « آيته » وهي الآية ١٧ من سورة « الشورى » : « يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يُؤْمنون بها . والذين منوا مُشْفِقُون منها ويعلمون أنها الحق . ألا أنَّ الذين يُمارون في الساعة لفي ضَلالٍ بعيدٍ) . والطائفة الأولى (١٦٥) إذا أضيفت إلى ١٤٤ يكون حاصل الجمع ٣٠٩ وهي سنة وفاة الحلاج (= أيضاً طا سين = ٩٠٣ ، وهو مجموع الأحرف الاستهلالية القرآنية ، وهو ٣٠٩ مقلوباً) و ٣٠٩ هو عدد « تجوهر الخليل » (الششتري) ، وعدد سنوات رُقاد أهل الكهف (سورة « الكهف » : ٢٤) . وقد استخدم ابن أبي واطيل ، من تلاميذ ابن سبعين ، الطائفة ٦٨٣ (خا — فا — جيم) ، ثم ، تبعاً للكندي الطائفة ٩٨ (صاد — حاء) . فحصل على السنة ٦٨٩ وجعلها سنة قيامة المسيح (عيسى) الذي رأى عامر البصري الصوفي أنه في تلك السنة تحقق في شخص المهدي الكاذب الأردستاني (المتوفي سنة ٦٩٩ ؛ على أساس أن الإسلام سيبقى ٦٩٣ سنة في رأي الكندي) .

ويتلو هذا أن نتحدث عن موضوعات المصائب اليهودية المسيحية : « الفتن » ، « أشراط الساعة » [1] ، وهي موضوعات أعاد القرآن ذكرها

(١) نعيم بن حماد : « كتاب الفتن »، مخطوط الاسكوريال ج٢ رقم ١٥٣٦/١٥٣٧؛ وقد =

وركزها وأوضحها على أسلوبه الخاص : طوفانات المياه ، أمطار من نار ، مذابح في أماكن العبادة . ويحيل القرآن إلى إهمال الطواعين . ومن بين علامات السماء يحتفظ بالقمر (العُرْجون [الإشارة إلى الآية ٣٩ من سورة يس : « والقمر قدّرناه منازلَ حتى عاد كالعُرْجُون القديم »]) . ويعود دائماً إلى الكوارث المفاجئة في الماضي ، مُسَجِّلاً طابعها الدَّوْري المتردد بانتظام في تهديداتها الملحمية . فالطوفانات تُغْرِق مدن الفساد والضلال (فالكوفة أصيبت بفيضان « تنور » الطوفان الذي كان عقاباً عن دعوى نكاح الجن قرب سجْن المَلَكَيْن ببابل : هاروت وماروت اللذين أغوتهما نهيد ، سورة « البقرة » : ٩٦ ؛ – أما البصرة فستمطر في الأعماق – بعد أن عوقبت سنة ٨٦٨ – لأنها لم تستمع لنداء غلام خليل الحنبلي الذي دعاها إلى الطاعة والتوبة ؛ قارن هذا بمدينة مرسيليا التي أنذرت بعد الطاعون) . وأمطار من نار تدمر العواصم التي تعصي الله (سدوم ، عاد ، ثمود ، مَدْيَن ؛ والإنذار الموجه إلى بابل في سفر « الرؤيا » ، وهو صدى لدمار برج بابل ، يقصد روما ولندن وباريس) إشارة من صيحة كبرى ، كما حدث بالنسبة إلى نوح وصالح ، كذلك مدينة بغداد المزدوجة ، هذه « المدْهَامَّتان » الأرضية ، قد أنذرت منذ البداية (حديث أرطاة [1]) بخرابها (قارن نهب المغول) . وقد صاح الحلاج صيحتها المتوقعة (« الصيحة » ضد « البُشْرى ») .

وفي المذابح التي تخرّب فيها مدن العبادة ، تتحدث الملاحم عن رمز يعالج القرآن إيضاحه في مقصدين :

= المختصر العز المقدسي ، مخطوط عاطف رقم ٦٠٢ (مجلة الحضارة الإسلامية Isl. Culture ج ٣ ص ج٣٦) ابن المناوي (المتوفى سنة ٣٣٤) : « كتاب الملاحم » ؛ وقد انتفع بها السيوطي في « العرف الوردي في أخبار المهدي » (ورد في « الحاوي » ج ٢ ص ٥٧ – ص ٨٦) .

(١) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١ ص ٤٠ ؛ ، تحت المادة ؛ وراجع ما أورده المقدسي ج ٤ ص ٩٧ – ص ٩٨ خاصاً بخراب مدن أخرى نقلا عن مقاتل .

فكما أن أورشليم قد عوقبت وخُرِّبت . فمكة كذلك . أو الكعبة على وجه التخصيص . سيلحقها الدمار . وبينما نشاهد أن سفينة العهد قد قذف في بحيرة طبرية (أو عند أنطاكية) . نجد أن حجة الوداع التي قام بها الرسول كانت لتهيئة الدمار الرمزي للكعبة . فالنبي بإدخاله العُمْرة (= وهي مجاور الحرم للعبادة والنسك) في الحج (= تقديم الضحية على عرفات) إلى يوم الحساب [1] . قد أراد أن يفهم الناس أن البيت الذي نكون فيه أمام الله في إحرام ، أعني بَدَنَنَا ، يجب أن يُدَمَّر في نفس الوقت الذي تذبح فيه الضحية ، وذلك في اللحظة التي نقدِّم فيها أنفسنا فوق عرفات كأنها « الذِّبْح العظيم » الذي ترمز إليه الأضاحي التي نذبحها من الحيوان . فنستحيل آنذاك . وفي مقابل هذا ، كما يرد في رقم ١٠٥ من « خطبة البيان » . إلى « مائدة الكشف » ، أي مائدة الوَجْد المُواسِي (قارن : الطمأنينة [2]) . وهي العلامة التي تواسي المسيحيين الصادقين حتى يوم الحساب . المتمثلة في شعيرة « العشاء الرباني » التي أعطيت في مستهل « العذاب [3] » المُدَمِّر . وفي هذا نرى أنه كما أن الإسلام قد رد « التغطيس » (المعمودية) إلى معنى « الفطرة » . أي إلى نور فطري أصيل . فإنه كذلك يتراءى له « العشاء الرباني » كعلامة نشورية ، أي على أنه الإكمال العقلي لنوع معقول يواسي مواساة إلهية (الطمأنينة عند النصارى — السكينة عند اليهود) . وفي الكتاب الذي بعث به الحلاّج إلى بشاكر بن أحمد . في الوقت الذي تهيأ فيه الثوار القرامطة لذبح أهل مكة وتدمير الكعبة ، كتب يقول له بأن « يهدم الكعبة (هي ومعبد بدنه) ، ويبنيها الحكمة (الميلاد الثاني) : حتى تسجد (أي الكعبة) مع الساجدين ، وتركع مع

(١) الحلبي : « إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون » (المعروف « بالسيرة الحلبية ») ج ٣ ص ٢٩٧ ؛ ابن تيمية : « الرسالة السبعينية » ، ص ٩٣.

(٢) مواساة تثبت قواعد الصلاة في الله (الشافعي) .

(٣) (العذاب Passion أي عذاب صلب المسيح وما تقدمه وأحيط به من آلام عاناها — المترجم) .

الراكعين [1] » . وبينما كان أصحاب التفسير الحرفي في عصره لا ينشدون في النبوءات الخاصة بخراب مكة إلا إمكان رؤية هزيمة الحَبَش في سنة ٥٧٠ قد عوضت بحبش آخرين ، لعلهم القرامطة ، فإن الحلاج قد تحقق له أن البعث المجيد لهيكل بدنه يتوقف على حَبّة خردل (= بُضْعة من بدنه المُحْرَق قرباناً لله) . فأفضى عن هذا الطريق بالرموز النشورية لحجّة الوداع للنبي إلى تمام غايتها .

وهذا التشخيص للكعبة في شخص الإنسان الكامل يقودنا إلى ملاحظة أن موضوعات « الملحمة » الكبرى (= هجوم النصارى الروم على الإسلام ، هجوماً يبدأ بنقض المدنة ، وينتهي بالاستيلاء على القسطنطينية) تُفْضِي أيضاً إلى رسم صورة جانبية لهذا « القائم » ، هذا الزعيم الذي ينتصف للظلم ، وسيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً . ولمعرفة هُويّته ، جرى ما جرى بالنسبة إلى الضحية التي طُلِب من إبراهيم تقديمها ، فقد رأى الإسلام (ابن حنبل) فيها أولاً أن المقصود هو إسحق ، ثم نزعه عرق العنصرية فرأى فيها إسماعيل . أما فيما يتصل « بالقائم » ، فقد أجمع أهل السنة أولاً على أن يَرَوا فيه أنه هو عيسى الذي سيعود ظافراً — لا متحملاً للعذاب والآلام — ، أو زعيماً لا يُقْهَر تهبط عليه روح عيسى ، ويهتدي بهدايته ، إن لم يكن هو عيسى نفسه : وفقاً للحديث المشهور الذي رواه الحسن البصري والشافعي ، وهو حديث يسمح بهذين التفسيرين ، ونعني به : « لا مَهْدِيَّ إلا عيسى » . وإلى جانب أهل السُّنّة ، نرى فريقاً من الشيعة في القرن الثاني (المستنيرية ، والمنصورية) وقوماً من المعتزلة في القرن الثالث (أحمد بن خابط ، والفضل الحَدَثي) قد اعترفوا بهذا الحديث في مضمونه ، إن لم يكن في صورته التي تُشَمّ فيها روحُ المناظرة والجدل العباسي ضد الشيعة . وعند نهاية القرن الثالث كان لا يزال

---

(١) ابن دحية : « النبراس » ، ص ١٠٣ : « اهدم الكعبة وابنها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين » .

يقول بصحته نفر كبير من المحدثين السنية : ابن ماجة ، وابن خزيمة (المتوفي سنة ٣١١) وابن زياد النيسابوري ، وابن أبي حاتم الرازي (المتوفي سنة ٣٢٨) والساجي البصري (المتوفي سنة ٣٠٧) ، والقزويني قاضي دمشق (المتوفي سنة ٣١٥) ، والطحاوي من القاهرة (المتوفي سنة ٣٢١) ، ويعقوب الاسفرائيني (المتوفي سنة ٣١٦) ، والطرائفي .

وهذا العرق المتصل من التفكير الإسلامي في « هداية عيسى » ، الذي بدأه الترمذي ، قد استمر بعد ابن عربي : ففي مراكش ، منذ قرنين ، كان ثمت مدرسة بأكملها ، من أبي مهدي عيسى الثعالبي (المتوفي سنة ١٠٨٠ : راجع : الكتاني ، « فهرس » ، ج ٢ ص ١٩١) ، حتى محمد الصغير بن عبد الرحمن الفاسي (المتوفي سنة ١١٣٤) وتلاميذه (الإفراني المؤرخ المتوفي سنة ١١٥١ ، ومحمد أبوعبدالله بن ناصر الدرعي التمغروتي (التمجروتي) المتوفي سنة ١١٥٨) كل أولئك الذين كانوا يرون أن هذا الحديث معناه أن عيسى (روح الله) هو الشيخ الهادي إلى الطريقة المثلى في الحياة . وأن هذا هو « مجيء الإنسان الكامل » .

لكن إذا كان شخص بمفرده ، في القرن الأول ، وهو ابن سيرين ، قد آثر أن يرى في « القائم » أنه « القحطاني » ، — فإن أقلية متزايدة من الشيعة قد رأوا فيه علوياً ، ثم حصروه في نسل فاطمة ؛ وهذا الاعتقاد قد صار منذ تسعة قرون الاعتقاد السائد عند أغلبية المسلمين .

وهذا « الفاطمي » (أي الذي من نسل فاطمة) شابٌ من السلالة الشرعية (أهل البيت) فرّ وأخفاه أتباعه (فترة « الكهف » ، في سورة « أهل الكهف » ، عند الإسماعيلية) ، وهذا « العائد » قد أعلنت خلافته رغماً عنه ، وحكمه الحربي لن يستمر أكثر من تسع سنين . ويظن فريقٌ أنه سيكون ثمت

مهديون ثلاثة [1] قبل مجيء « الدجّال » ، كما سيكون ثمت ثلاث « كرّات » « للرجعة » (البعث) التي ستنتصف (للمظلومين) من الظالمين أمام الملأ : والمهدي الثاني هو الحسين (= المنْتَصر) أول الشهداء ونموذجهم الأصيل ، والمهدي الثالث هو أبوه عليّ (= السّفّاح) . وسواء اتصل الأمر بهزيمة الروم (= بنو الأصفر) ، التي أشار إليها القرآن ، (سورة « الروم » : ٢٢١ ، في عهد كسرى ، — ومن هذه الإشارة سيستنتج ابن بَرّجان استرداد أورشليم ، استردادها فعلاً في سنة ١١٨٧ (من أيدي الصليبيين) بخمسين سنة ، — أو اتصل بالاستيلاء على القسطنطينية « بفضل الصلوات ، لا بالسيوف والرماح » (ابن عربي : « عَنْقاء مُغْرِب » ، طبع سنة ١٣٥٣ ص ١٠ ، ٦٨) وهو استيلاء وعدت به الأحاديث قبل ذلك بستة قرون (قارن سورة « البقرة » : ١٠٨ : « وَمَنْ أَظْلَمُ مِمّنْ منع مساجد الله أن يُذْكَرَ فيها اسمُه وسَعى في خرابها ، أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ، لهم في الدنيا خِزْيٌ ولهم في الآخرة عذابٌ عظيم »)) . لكن الأحاديث تتردد في نسبته إلى « القائم » نفسه أو إلى شاهد ثانٍ (يشبه أن يكون مزيجاً من الشاهدين المذكورين في « رؤيا » يوحنا . والشجرتان الزيتونتان المباركتان الوارد ذكرهما في تلك الرؤيا قد ضما في واحدة في الآية ٣٥ من سورة النور [« الله نور السموات والأرض مَثَلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباحٌ ، المصباحُ في زجاجة ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّيٌّ يوقَد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ ، لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ ، يكاد زيتُها يضيء ولو لم تمسَسْه نارٌ ، نورٌ على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء »]) . وهذا الشاهد الثاني ليس هو مع ذلك « الإنسان الكامل » تماماً ، وذلك لأنه الروح الطاهرة ، والعبد الصالح (الخضر = إيليا) الذي

---

(١) مهدي الخير ، مهدي الدم ، مهدي الدين ؛ وكذلك ثلاثة سفيانيون « كما في سفر دانيال » (السيوطي : « الحاوي » ، ٢ ، ٨٤ ، ٧٨) ؛ ٣ « رجعات لعيسى » (محمد بن حامد الترمذي ، أورده الشعبي : « الجوهر الفريد » ورقة ٣٢ ب مخطوط ، القاهرة . مجموع رقم ٢٢٩) ؛ ٣ خسفات (ابن ماجه : ج ٢ ص ٥٠١) .

سيُهْزَم ويُستَشْهَد . وإنما سيبدأ بأن يكون المُضْطَهد . وحامل اللواء . لواء الفتنة في بلاد الترك . على رأس جيوشٍ ألويتها سود (قارن ألوية العباسيين ؛ أو خمسة ألوية : أبيض وأزرق وأصفر وأحمر وأخضر . عند الدروز) ، فيطرد السُّفْياني (وألويته الخضر معلّمة بعلامة الصليب) وأعوانه الكلبيين (من بني كلب) ، ويلحق بالأبدال السبعة في الحجاز (أو السبعة الراقدين في الكهف : وقد جاءوا من بَيْسان) والعصائب الأربعين (الآتين من العراق) لمبايعة القائم (أو المهدي) . وينتهي دور الشاهد الثاني بموته أمام القدس . واسمه يختلف بحسب المصادر : القحطاني . أو المنصور . أو شُعَيْب . أو المولي التميمي . وأصله من طالقان (في جُوزجان [1] ، وهذا هو الأصل في فتنتين ملحميتين ، حدثتا في سنتي ٢١٩ ، و ٣٠٩) وإلى جانبه يذكر ، بمثابة الجنود الأول للقائم ، موقع متقدم سيُخسف (ثلاث مرات) في الحجاز ، والصفوة المكونة من ٣١٣ نفر (وهو عدد أصحاب جدعون [2] — طالوت ، وعدد المنتصرين في موقعة بدر) .

وبعد القضاء على النصارى يبدأ الجهاد ضد اليهود وقد ترأسّهم «الدجّال» (= المسيح الدجّال ، التصوير العبري للمسيح المضاد للمسيحية . وآخر سلسلة من ٢٧ صاحب بدعة ؛ — « ابن أسْقُفٍ وراهبة عبرية » . كما يرد في نصٍّ مسيحي مشهور) ؛ وسيفعل من المعجزات ما فعل عيسى ، ويحتل الصحراء وجميع موارد المياه العذبة (طبرية ، بيسان ، زُغَر) . ويرد الناس إلى دينه ،

---

(١) فيما يتصل بحديث طالقان ، راجع المقدسي : « البدء والتاريخ » ج ٢ ص ١٥٧ : « أخبار الحلاج » ص ٤٨ . باريس سنة ١٩٣٦ ؛ القندوزي : « الينابيع » ص ٤٤٩ . (قارن ابن بابويه « الإكمال » ص ٢٥٩) .

(٢) [أحد قضاة بني إسرائيل . حطم في أورفا المذبح واحتطب الخاصين بعبادة البعل . ودعا الشعب إلى حرب أهل مدين والعمالقة الذين ذبحوا إخوته . فانتصر في يوم مشهور من أيام إسرائيل يعرف بيوم مدين . وقد خلف سبعين ولداً ذبحهم جميعاً ، إلا واحداً هو يوثام ، أبيملك وهو أخوهم غير الشرعي — المترجم] .

يحاصر المدينة (مُعَسْكِراً في الظريب الأحمر — الكثيب الأحمر [١] .
كان المباهلة) ومكة والقدس وشبه جزيرة سينا . هنالك ينزل عيسى ، أو
عيم حلّت فيه روح عيسى . ينزل من السماء على المئذنة البيضاء في شرق
مشق [٢] ، وينتصر على الدجّال ويقتله في اللُّدّ [٣] ، ويذبح الخنازير ،
يحطم الصليب. والأحجار والأشجار (إلا الفَرْقَد) تعينه على القضاء على كل
ليهود الهاربين (واليهودي يعني هنا ، وفقاً للفقرة ١٨ من عقيدة الدروز ،
لمسلمين السُّنّيين الحَرْفيّين) . ويلاحظ أن هذا الوصف القديم في تعارض مع
اريخ « القائم » الفاطمي . ويلوح أن الخَصيبي ، وهو شيعي ، يخلط بين
لدجّال وبين السُّفْياني الذي يسميه « عثمان بن عنبسة العفريت » .

ومسألة أخرى عتيقة (« في رؤيا » يوحنا) هي مسألة « الدابّة » ، وهي
منا ذات دلالتين (وأحياناً يقال إنها عليّ) . الدابّة التي بين الدخان والنار
التي تعلن يوم الحساب و) التي تضيء من عَدَن حتى بُصْرى (أو من
صفهان حتى بُصْرى) .

وفي نفس الوقت الذي يقع فيه هجوم الشاهد الثاني ، يَدُكُّ سورَ يأجوج
مأجوج « قومٌ وجوههم كالمَجَانّ المُطْرَقة . صغائر الأعين . خُنْس
لأنوف . يلبسون الشعر » . وقد قيل إنهم الترك . وذلك قبل القرن التاسع [٤] .
أخيراً ينسب إلى « القائم » بحثٌ اقتصادي شامل يمتاز إما بفيض المعادن النفيسة

---

١) ابن ماجة : « السنن » ج ٢ ص ٥١٤ ؛ راجع بحثنا عن « المباهلة » ، باريس HE (SSR)
سنة ١٩٤٤ — سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٤ . هنالك يعود الإسلام « غريباً » (ابن ماجة ج ٢ :
٤٧٧ ؛ راجع بحثنا عن « سلمان » سنة ١٩٣٣ ص ٤٢) .

٢) (وهي المئذنة الشرقية في الجامع الأموي بدمشق ، وتعرف باسم مئذنة عيسى بسبب هذه
الأسطورة — المترجم) .

٣) أو في عكا (« الفتوحات » : ج ٣ ص ٣٦٤ — : الملحمة الثانية = أرماجدون) .

٤) أتراك بست (منذ ابن الأشعث = القحطاني ، المسعودي ج ٥ ص ٣٠٢ ؛ الأتراك الداخلون
في الإسلام من سامرا ، أو الغز الكفرة ، أو الصينيون (المقدسي : ج ٢ ص ١٥٤ ، النووي
علي مسلم ج ١٨ ص ٣٧ ؛ أبو داود ، طبعة سهرنبور ، ج ٥ ص ١٠٦ — ١٠٧) .

(يفيض نهر الفرات [1] ذهباً) في كنزه بالكوفة (بمسجد سَهْلة) . أو بضرب نقود سليمة جديدة : نقود من الفضة مكعّبة الشكل (لبنة فضّة) تسد آخر ثُغْرة في سور الإسلام . وإكمال الزكاة ، والحلاّج وابن تومرت وحدهما هما اللذان جعلا هذا « الدرهم المربّع » يُتداول في التعامل [2] .

والالتباس الألفي [3] الذي أناخ بكلكله على التأويل المسيحي لـ « رؤيا » يوحنا فيما يتصل بالملكوت الظافرة للمسيح قبل يوم الحساب . ينيخ كذلك على التفسير الإسلامي للبعث الاجتماعي الذي سيقوم به « القائم » قبل « يوم القيامة » . والنبوءة المشهورة النشورية المتعلقة بطلوع الشمس من المغرب . مما يعني ختام المغفرة . وحكم العدالة المنتقم . أفلا يفتح هذا مباشرةً على الأصول الكبرى ؟ إن الأصول الشيعية تصوّر فاطمة وقد تشعث شعرها وتوجهت بوليدها الأخير نحو الشمس . ووليدها مُحَسِّن الذي قتل ولم يؤخذ بثأره : وهذا علامة صبّها اللعنة [4] . وفاطمة عند غلاة الشيعة هي « حُمْرة المغرب الذي فيه يُشْرِق الهلال » . وبدلاً من الهلال ستكون الشمسُ (= مريم) ساعة فجرها الغربي يوم الحساب . ولما كانت فاطمة تُعَد تجسداً ثانياً لروح مريم (وذلك لأنه من حيث العدد = مريم = ٢٩٩) . فإن « ابتهال » فاطمة يناظر انتصار المرأة التي تمثل كنيسة الشهداء الذين غضبوا لإمهال العدالة الإلهية في « رؤيا » يوحنا (قارن سورة « المائدة » : ١١٦ ؛ سورة « مريم » : ٣٤) .

---

(١) مسلم على النووي ج ١٨ ص ١٨ — ص ٢٠ (قارن بهذا تعذيب الحلاج) .

(٢) سلفستر دى ساسي : مختارات .Chrest ج ٢ ص ٢٨٣ تعليق ؛ جولدتسيهر ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٤١ ص ٧١ ، ١٠٣ ؛ ابن خلدون : « المقدمة » ج ٢ ص ٥٨ ، ١٩٣ ؛ ابن دحية : « النبراس » ص ١٠١ ؛ « الفتوحات » ج ١ ص ٣٥٥ .

(٣) (نسبة إلى مذهب القائلين بالألفية Millénarisme . ذلك أنه في القرون الأولى للمسيحية اعتقد كثير من الكتاب ، تبعاً لما ورد في سفر « رؤيا يوحنا » (٢٠ : ١ — ٣) أن المسيح سيعود إلى الأرض ليحكمها طوال ألف سنة — المترجم) .

(٤) الخصيبي : « الهداية » ، ص ٢٨٧ وما يتلوها ؛ وفاطمة ، « أم أبيها » ، تضع محسن بين ذراعي جده .

وعند مَنْ يقولون إن « القائم » هو مجيء عيسى « مُجدِّد العصر » ، وشيخ الطريقة المثلى ، في نفوس الصوفية ، فإن انتصار المرأة هذا يُمثّل « بالرفيقة » عروس عيسى في الجنة ، وهي راعية بدوية تدع الغنم مع الذئاب ترعى : « لا الذئاب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفزع من الذئاب » ، شوهاء ، « امرأة بلا يدين ولا رجلين ولا عينين ... والشاة والذئب في مكان واحد ... فإذا بذئب يدلها إلى المرعى وذئب يسوقها » ، ولكنهـــا في سلام الله (أبو نُعَيْم : « الحلية » ج ٦ ص ١٥٨ ، ج ١٠ ص ١٧٧ ؛ النيسابوري : « عقلاء المجانين » ص ١٢٤ ، ١٢٩ ؛ شيذلة ، مخطوط الفاتيكان عربي رقم ٣٢ ص ١٥٤ ؛ قارن ليفي دلافيدا : « فهرست مخطوطات الفاتيكان » ص ٢٨١ ؛ لسان الدين بن الخطيب ، « روضة التعريف بالحب الشريف » ، مخطوط الظاهرية تصوف رقم ٨٥ ورقة ١٣٠ ا ؛ ليون بلوا **Léon Bloy** « حياة ميلانيا » ***Vie de Mélanie*** ص يو **XVI**).

— ٥ —

وهذه المسائل التي ذكرناها كانت مفردة ثم جمعت خلال العصور ، جمعها جمّاعون يتفاوتون نزاهةً ، في كتب على هيئة أشعار الرؤيا تدعى « كتب الملاحم » ، أقدمهـــا منظومة (قارن الأناشيد السبيليـــة [1] **sibyllins** اليهودية اللاتينية) ؛ ومن بينها ملحمة معْدان السُّمَيْطي (المتوفي حوالي سنة ١٦٥ هـ) في المهدي الشيعي (ذكرها الجاحظ وأبو الفرج الإصفهاني) وفيها يرد ذكر الطائر الخرافي « العنقاء » (الذي اختطف الطفل المضطهَد وصعد به إلى السماء) . وفي القرن الثامن الهجري ، جاء ابن خلدون يحلّل الملاحم التي استغلّتها الأسَر الحاكمة في شمال أفريقية أو الطرق الصوفية (مثل القلندري

---

(١) [نسبة إلى الكتب السبيلية أو الأشعار السبيلية التي كانت تحتوي على طائفة من النبوءات والوحي ، كان بعضها قد جرى فعلا في المعابد والبعض الآخر نبوءات منحولة نسبت إلى أورفه أو موسيه **Musée** . وقد انتشر هذا النوع في القرن السادس قبل الميلاد — المترجم] .

وآخر رواية له . وهي رواية كمال الدين أبي سالم محمد بن طلحة الحلبي (من القرن الثالث عشر) في كتابه « الدر المُنظَّم » (راجع مخطوط الترسيسي ورقة ١ — ٢ ؛ الإيراني ٣٥ — ٤٤ ؛ القندوزي ، « ينابيع المودّة » ، ص ٤٠٤ — ٤٠٧ ؛ مع مخطوط باريس رقم ٢٦٦١ ، ورقة ٢١ ب إلى ٢٤ أ) . تتألف من ثلاثة أجزاء : ديباجة تذكر فيها أسماء الله (« خالق السموات والأرض وفاطرها ... ») . ثم أسماء النبي محمد (« الخاتَم لما سبَق من الرسالة ... ») ؛ — ويتلو ذلك سَرْدٌ للمصائب المتزايدة التي لا بد أن تتلو وفاته (« عَظُمَتْ البَلْوَى واشتدت الشكوى ... ») ؛ على لسان الخليفة . فبينما كان عليّ فوق المنبر بمسجد الكوفة الجامع ، قاطعه كافر هو سُوَيْد بن نَوْفل الهلالي ، وسأله من أين له معرفة كل هذا . فالتفت إليه . ورمقه بعين الغضب . ثم خطب خطبة مسجوعة مكونة من ٢٦٨ اسم يتحدث فيها عن نفسه بصيغة المتكلم (« أنا سِرُّ الأسرار ... ») . فلما سمعها سُوَيْد الكافر خرّ ميتاً ، وهنالك استأنف عليّ كلامه (« سَلوني قبل أن تفقدوني » — وهي عبارة مشهورة) فسرد ، في عبارات مسجوعة ، الفتن التي ستقع حتى آخر الزمان : مبتدئةً من العِلْج الذي من بني قنطور (وهو الذي خرّب البصرة) ، ومنتقلةً ناحية الغرب من العراق إلى الشام ومصر (الثائرون الآتون من المغرب) حتى تتأدى ، بعد وصول طليعة ظافرة إلى القدس ، إلى مجيء « القائم » في الإسلام .

والقسم المميّز هو نشيد الثمانية وستين ومائتي اسم . وعلى الرغم من أن (الشريف) الرضيّ لم يذكر منها شيئاً في المجموعة التي جمعها من الخطب المنسوبة إلى عليّ (« نهج البلاغة » ، وهي خطب زيدية النزعة) ، فإن « خطبة البيان » تعود في أغلب الظن إلى نهاية القرن الأول الهجري ، وفقاً لمصادر أثبت هبة الله الشهرستاني أنها تسبق تأليف « نهج البلاغة » بمقدار ١٥٠ سنة (و « نهج البلاغة » جمع حوالي سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) . ومما يدل على أن هذه القطعة كانت معروفة تماماً قبل سنة ٣٤٩ هـ (= ٩٦٠ م) ما ورد في

باجيرقي المتوفي سنة ٧٢٤) . ثم تلا ذلك ملاحم مسجوعة (قارن بعدُ « خطبة البيان » ، سادساً) . وأخيراً نجد . نثراً ، مقالات « متوقّعة » لترجمات حياة (ملحمة بحيرا التي درسها Abel ، ونصوص تركية من القرن العاشر الهجري درسها دني Deny) ، هي إما حياة الإنسان الكامل (قارن المسيح ابن داود اليهودي) ، أو حياة شاهده المتعذّب (المسيح ابن يوسف اليهودي) . ومنذ ١٨٠ هجرية نجدُ نَعيماً (ويؤيده المقدسي : « البدء » ج ٢ ص ١٥٧) يسمى هذا الشاهد ، رأس طليعة البنود السود (وصورته الأولى أبو مسلم في سنة ١٣٠ هـ) ، يأتي من لدن الترك ، شعيب ابن صالح الطالقاني ، مولي تميم ، وله لحية خفيفة ، وشعيب يسبق مجيء القائم (حُسَيْنِي ، أو حَسَنِيّ زيديّ ، يأتي من خوتن في الصين = ماسين) ، ويقتل السفياني (ذا البنود الخضر عليها علامة الصليب) في البيضاء قرب اصطخر ، ويعطى المُلْك « للقائم » في مكة هو والأبدال السبعة ، ويُذْبح كالشاة قبل القضاء على الكلبيين السفيانيين في بيسان ، وفي وادي النار ، وفي إليا (= القُدْس ») [1] . وفي إبان حياة الحلاّج كان أهل طالقان يقولون عنه إنه شعيب هذا . وبعد ذلك بثلاثة قرون رأى فيه الشاذلية أنه الشيخ الحامي لتلمسان، أي الشيخ أبو مدين (راجع السيوطي ، « الحاوي » : ٢ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥) .

— ٦ —

تحليل « خطبة البيان »

وها نحن أولاء نقدم هاهنا تحليلاً مفصّلاً لـ « خطبة البيان » ، لأنها النص الملحمي الإسلامي الذي كان أوفر النصوص حظاً من التنويع خلال تكوينه الطويل .

---

(١) « فيذبح على الصفا المعترضة على وجه الأرض عند الكنيسة التي في بطن الوادي على طاف درج طور زيتا ، المقنطرة التي على يمين الوادي » .

محاكاة تهكمية لمؤلف « أبي القاسم » . نشرها متس (ص ١٥٧) . ثم اقتباس ورد في كتاب « البدء والتاريخ » للمقدسي (نشرة هيوار Huart ج ٢ ص ١٧٤) . وإذا كان غُلاة الشيعة المتأخرون قد صنعوا خطباً مستقلة عن هذه الخطبة . (راجع فيما يتصل بالخطبة التي وضعتها البكتاشية . كتاب برج « الطريقة البكتاشية » لندن وهرتفورد سنة ١٩٣٧ John Kingsley Birge : *The Bektashi Order of Derwichs,* London ص ١٤١) . فان للنصيرية خطبتين تنسبان إلى علي (ططنجية في مخطوط باريس برقم ٥١٨٨ ص ٩٥ ؛ الخصيبي : « الهداية » ص ٤٧ ؛ قارن العبارة : « أنا مُهْلِكُ عاد ... » التي اتهم الصولي — المتشيع للنصيرية — الحلاج بأنه قالها عن نفسه في قضيته سنة[1] ٣٠١هـ/٩١٣م) وهما خطبتان وثيقتا الصلة الواحدة بالأخرى وتاريخهما يرجع إلى ما قبل سنة ٣٠٠هـ.

وفي إعلان الكيسانية الذي نشروه سنة ٢٧٨ هـ (— ٨٩١ م) إفادة واقتباس لبضع شذرات من هذه الخطبة (الطبري : « تاريخ » . تحت سنة ٢٧٨ هـ) . ويمكن أن تتصاعد إلى ما قبل ذلك . بفضل مصدر من مصادر « معرفة الرجال » (ص ١٣٨ ؛ قارن المامقاني ص ٣٩٢) للكشي الشيعي (وهي تراجم جمعت قبل سنة ٢٠٥ هـ / ٨٢٠ م) عن طريق أبي العلاء خالد بن السلولي الذي قال إنه يرويها عن الإمام باقر (المتوفي سنة ١١٣ هـ) . وهذا الادعاء له كل دلالته . إذ ستكون هذه الخطبة صادرة عن سَبَئية الكوفة . وهي طائفة تقول بتناسخ روح إلهية من دور إلى دور . حتى يوم الحساب الذي يتجمع فيه تحقُّق الأسماء التاريخية التي اتخذها « الإنسان الكامل » . وهي أسماء سردها الجابران (جابر الأنصاري وجابر الجُعْفي) في الرسائل المنحولة التي نسباها إلى الإمام باقر . مهما يكن من رأيهما فيمن هو هذا « الإنسان الكامل » : أهو الإمام « الصامت » (فرقة العينية) . أم الإمام « الناطق »

---

(١) وهي عبارة مشهورة عن فرقة المغيرية (المقدسي : « البدء » ج ٥ ص ١٣٦ ؛ قارن الوصفاء السبعة للأبدال السبعة) .

(فرقة الميمية) ؛ أم شيخ ملهم (فرقة السينية : سَلْمان الفارسي ؛ أو عيسى) .

وديباجة هذه الخطبة يلوح أنها أحدث عهداً بكثير .

أما « الملحمة » الأخيرة فإننا نلاحظ بصددها . إذا ما راجعنا السلسلة القديمة للمصائب » التي أوردنا بيانها من قبل ، أنها قد فقدت كل نبرتها تقريباً بحكم كثرة الاستعمال .

وها نحن أولاء نسوق أهم الأسماء الواردة في هذه الخطبة (ويجب أن نضع مام كل منها : « أنا ») :

١ — سرُّ الأسرار ؛ ٢ — شجرة الأنوار ؛ ٣ — دليل السموات ؛ ٤ — نيس المُسَبِّحات ؛ ٥ — خليل جبرائيل ؛٦— صَفيِ ميكائيل ؛ ٧ — سَمَنْدَل لأفلاك ؛ ٨ — سائق الرعد ؛ ٩ — سرير الضراح [1] (= كعبة السماء الرابعة) ؛ ٢٠ — كيوان الكُهّان ؛ ٢٣ — مُوَثّق الميثاق ؛ ٢٤ — عصام لشواهد ؛ ٣٥ — سبب الأسباب ؛ ٣٦ — أمين السحاب ؛ ٣٧ — مسدد [2] لخلائق ؛ ٣٩ — جوهر القِدَم ؛ ٤٥ — الأول والآخر ؛ الباطن والظاهر ؛ جَناح البُراق ؛ ٧٤ — شِمْلال الحَيّال ؛ ٧٦ — مُفَجِّر الأنهار [3] ؛ ٧/ — مُفيض الفُرات ؛ ٨٨ — أمّ الكتاب ؛ ٩١ — أساس المجد ؛ ٩٨ — خامس الكساء ؛ ١٠١ — رجل الأعراف ؛ ١٠٥ — مائدة الكشف ؛ ١٠٩ — ىر إبراهيم؛ ١١٠ — ثعبان الكليم ؛ ١١١ — علانية المعبود ؛ ١١٥ — مخاطِب ، كهف ؛ ١٢٧ — ثبير [4] الترك ؛ ١٢٩ — هنبتا [5] الزنج ؛ ١٣٠ — جرجس مرنج ؛ ١٣٣ — برسَم الروس ؛ ١٤٤ . إيليا الإنجيل (الطور ؛ التعذيب ،

---

١) (كذا يفهمها ماسينيون ؛ ونقرأها نحن : سرير الضراح) .
٢) (ترجمها ماسينيون بما يدل على أنه يقرأها : مشرد) .
٣) (يقرأها ماسينيون بمعنى أنها جمع نهار !) .
٤) (يقرأها ماسينيون : بشير) .
٥) (كذا يقرأها ؛ راجعها بعد) .

الخضر) ؛ ١٤٥ — جُنّة الغزاة ؛ ١٤٦ — كاسي العراة ؛ مؤاخي يوشع وموسى ؛ ١٤٨ — ميمون رضى عيسى ؛ ١٥١ — شديد القُوى ؛ ١٥٢ — اللواء ؛ ١٥٣ — إمام المحشر ؛ ١٥٤ — ساقي الكوثر ؛ ١٥٥ — قسيم الجنان ؛ ١٥٧ — يعسوب الدين ؛ ١٦٣ — قالع الباب (باب خيبر) ؛ ١٦٥ — صاحب البيعتين [1] ؛ ١٦٨ — مخاطب الأموات ؛ ١٧٥ — الجوهرة الثمينة ؛ ١٧٦ — باب المدينة : ١٧٣ — مُحْكَم « الطواسين » ؛ ١٨ — أمانة « ياسين » ؛ ١٩٠ — صاحب « النجم » (الزّهرَة) ؛ ١٩١ — جانب « الطور » ؛ ١٩٢ — باطن الصور ؛ ١٩٦ — سهام « الذاريات » ؛ ٢٠٠ — أمانة « الأحزاب » ؛ ٢٠٩ — ممدوح « هل أتى » (سورة الإنسان أو الدهر ١) ؛ ٢١٠ — « النبأ العظيم » (سورة النبأ : ٢) ؛ ٢٠٥ — علامة «الطلاق» ٢١٤ — عذوبة الفطر ؛ ٢١٥ — هلال الشهر ؛ ٢١٦ — لؤلؤ الأصداف ٢١٨ — سرّ الحروف ؛ ٢٢٥ — روح الأشباح (وهي الأجسام المنظور للأئمة) ؛ ٢٢٩ — الشهيد المقتول ؛ ٢٣٥ — مُكَسِّر الأصنام ؛ ٢٣٦ — صاحب الإذن [2] ؛ ٢٤٠ — شيث البراهمة ؛ ٢٤٢ — أزوهن [3] البطارق ٢٤٣ — بطرس الروم ؛ ٢٥٠ — مشكاة النور ؛ ٢٥١ — إمام أرباب الفتوّة ٢٥٩ — مهْدي الأوان ؛ ٢٦٠ — عيسى الزمان ؛ ٢٦١ — وجه الله ؛ ٢٦٧ — ليث بني غالب ؛ ٢٦٨ — علي بن أبي طالب .

وهذه الأسماء التي أخذ ثلثها تقريباً من القرآن ، تطوي في الإسلام كـ الشعوب والطوائف (أرقام ١٢٧ — ١٣٣ ؛ ٢٤٠ — ٢٤٣) التي تحاسب يو الحساب وفقاً لمقدار قبولهم للتجلّي الإلهي بين الناس : التجلّي في صور إنسان ، مُهيبةً به ، حتى تحظى بالنجاة ، تحت واحد من هذه الأسماء الّ تعترف بها له (وقد أُوحِيَ بها من قبل) . وهنا تثار مشكلة أوغلت في بحث

(١) (يترجمها ماسينيون بما يفيد أنه يقرأها : اليقين) .

(٢) (يقرأها ماسينيون : الآذان — وهي لا تستقيم في السجع مع ما يليها) .

(٣) (يقرأها ماسينيون : ذوهن) .

طوائف الشيعة : هل هذا التجلّي من « السّين » ، أي تقديس من جانب الروح لشيخٍ ؛ أو من « العين » ، أي ملكوت صامت من الله المعبود . في تقديس للإمام ؛ أو من « الميم » أي كلام الله بلسان نبيّه ؟ وجمهرة الأسماء المذكورة هي « سينية » (أرقام ٤ ، ١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٦٤ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠) وتشير إلى تلك الروح القدس التي ولدت وهَدَتْ خصوصاً — بعد الخَضِر — عيسى ثم سَلْمان . والتي ستحل في الحاكم الأخير . وثمت أسماء أخرى هي إما أسماء أنبياء خصوصاً محمد ، وإذن هي « ميمية » (أرقام ٥ ، ٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩) ، أو أوصياء الأنبياء (أرقام ٩٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٤٧ ، ٢١٥ ، ٢٢٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ : وعلى الأخص عليّ) . وأخيراً هناك أسماء الألوهية القديمة الصامتة (أرقام ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ [قارن « هيون الكواكب »] ، ٤٥ ، ٧٦ ، ٢٠١) ، وإذن هي « عينية » . ومصدر هذا النص الذي نحن بصدده واضحٌ أنه إمامي « عينيّ » ، لأنه يكرّس كل الخطب لعليّ مؤلّهاً ؛ لكن نموذجه لا بد أن يكون « سينياً » يستهدف ذلك الحاكم النهائي الذي ستحل فيه الروح — عيسى (سلمان ، حمزة) .

وإلى جانب « الإنسان الكامل » تراءى للإسلام . وهو يحدّد المسيح اليهودي ، (وهذا أمر لم يفعله بنو إسرائيل) الدور النشوري التمهيدي الذي ستقوم به المرأة الكاملة ، تلك المرأة المضطهدة الوارد ذكرها في « رؤيا » يوحنا ، والتي منها سيولد « الإنسان الكامل » . ونحن نحيل في هذا إلى الخطبة العجيبة النصيرية المنسوبة إلى فاطمة [1] ، أو بالأحرى إلى « الأنوثة » التي

---

(١) راجع بحثي عن « العبادة الغنوصية لفاطمة » ، انسورش Zürich سنة ١٩٣٨ (كتاب إيرانوس السنوي *Eranos-Jahrbuch* ص ١٦٢ — ص ١٧٣) . ولاحظ ، فيما يتعلق بالصلة بين فاطمة ومريم ، أن والدة المهدي يجب أن تكون نصرانية نبيلة المولد (من نسل بطرس) . والأئمة يلدهم السين (= الروح القدس) عند السينية ، وأمهم عذراء وكذا

تجلّت أيضاً في كلتا المريمين : مريم بنت عمران ، ومريم بنت يواقيم : « هي صخرة انبجست عيوناً اثنا عشر » . وآفة هذه الخطبة ، آفتها الوحيدة ، هي أنها خلعت صفة المادة في تصويرها لِنَسَبِ الميلاد الروحي (الذي تمتاز فيه بأنها ربطت المرأة بالسّين) ؛ أما الحلاج فسيقول بعبارة أدق وأصدق : « أسرارنا بِكْرٌ ما افتضّها إلا خاطر الحق » .

(وصحة « ختم الأولياء » للحكيم الترمذي (المتوفي سنة ٢٨٥ هـ) . خاتم الأولياء هذا الذي نشرتُ مجمله تبعاً لابن عربي (« مجموع نصوص » ص ٣٣ — ٣٦ = « الفتوحات المكيّة » ج ٢ ، ص ٤٤ — ١٥٤ ، ٤٥٤) ، تتأيد الآن بالفصول المناظرة لها عند الحكيم الترمذي في كتابه « نوادر الأصول » (نشرة سنة ١٢٩٣ هـ ، ص ١٥٧ — ١٥٨) ؛ قارن أيضاً كلام ابن عربي عن الأولياء العيسوية (« الفتوحات » ، ج ١ ، ٢٤٩ — ٢٥٥ ؛ ج ٢ ، ٦٤ — ٦٥ ؛ « رسالة القُدْس ») .

= أن مريم « حملت بأذنها » ابنها ، الذي نبأها باسمه الملائكة (سورة آل عمران : ٤٥ : « إذ قالت الملائكة : يا مريم ! إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ») ؛ فإنها هي تحمل بواسطة السين .

نص ملحق

« خطبة البيان » (*)

(ص ٢١ ب) ... ولما خطب الإمام رضي الله عنه خطبته الأولى ، وكان حاضراً سُوَيْدُ بنُ نَوفَل الهلاليّ ، فقام إليه وقال له : يا أمير المؤمنين ! أنت حاضرُ ما ذكرتَ وعالمٌ به وبتأويل ما أخبرت ؟ فالتفت إليه أمير المؤمنين رضي الله عنه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم قال له : ثكلتْكَ الثواكلُ ، ونزلت بك النوازل ! يا بن الجبان الخبائث ، والمكذّب الناكث ! سيقصر بك الطول . ويغلبك الغول :

« أنا سر الأسرار ، أنا شجرة الأنوار ؟ أنا دليل السموات . أنا أنيس المُسبِّحات ؛ أنا خليل جبرائيل ، أنا صَفيُّ ميكائيل ؛ أنا قائد الأملاك ، أنا سَمَنْدَلُ الأفلاك ؛ أنا سائق الرعد ، أنا شاهد العهد ؛ أنا سرير [1] الصُّرَّاح ، أنا حفيظ الألواح ؛ أنا قطب الديجور ، أنا البيت المعمور ؛ أنا

(*) (ننشر هنا هذا النص عن مخطوطين بباريس اعتمدنا منهما رقم ٢٦٦١ ورقة ٢١ ب — ٢٤ أ — المترجم) .

(١) في الأخرى (رمزها ث) : صرير . والأولى أصح لأنها من سرير : أي يسر إليه الكلام . وماسينيون يقرأها : سرير الضراح (بالضاد المعجمة) ويفهم السرير بمعنى التخت . راجع قبل ص ١٣٥ تعليق ١ .

زاجر القواصف . أنا محرّك العواصف . أنا مُزْن السحائب [1] . أنا نور الغياهب . أنا شرف الدوائر . (٢٢ آ) أنا مؤثر المآثر . أنا كيوان الكهان . أنا شأنُ الامتحان . أنا شهاب الإحراق . أنا موثّق الميثاق . أنا عصام الشواهد . أنا سهام الفراقد . أنا شعاع العساعس . أنا جَوْفُ الشوامس . أنا فَلَكُ اللجَج [2] . أنا حُجّةُ الحُجَج . أنا ميمن الأمم . أنا فضيل الذمم . أنا سمَاك البهو . أنا إمام العفو . أنا سبب الأسباب . أنا أمين السحاب . أنا مُسَدّد الخلائق . أنا مُحقّق الحقائق . أنا جوهر التقدّم . أنا مُرَتّب الحِكَم . أنا منية الأمل . أنا عامل العمل [3] . أنا شريف الذات . أنا محدث الشتات . أنا الأول والآخر . أنا الباطن والظاهر . أنا البرق اللموع . أنا السقف المرفوع . أنا قمر السرطان . أنا شعْري الزِّبْرقان . أنا أسد النثرة . أنا سعد الزّهرَة . أنا مُشْتَري الكواكب . أنا زُحَل الثواقب . أنا غفير الشرطين . أنا ميزان البطين . أنا حَمَل الإكليل . أنا عُطارد التفصيل . أنا قوس العراك . أنا فرقد السّماك . أنا مورّيخ القِرَان . أنا عَيّوق الميزان [4] . أنا حارس الاستراق . أنا جناح البُراق . أنا جامع الآيات . أنا سريرة الخفيّات . أنا ساحر البحر . أنا قسطاس القَطْر . أنا مُصاحب الجديدين . أنا أمير النّيرين . أنا محط القصاص . أنا خلاصة الإخلاص . أنا شِمْلال [5] الخيّال . أنا مُقَدِّم الآمال . أنا مُفَجِّر الأنهار . أنا مُعْذب الثمار . أنا مغيض [6] الفرات . أنا مُعْرب (٢٢ ب) التوراة . أنا ملاك بن ملك . أنا هدية الملك . أنا مبين الصحف . أنا يافث الكشف . أنا ذخيرة الشكور . أنا

---

(١) في النسختين : السحاب .

(٢) في النسختين : الحج .

(٣) في النسختين : العوامل .

(٤) ناقصة في ث .

(٥) يقال ناقة شملال أو شمليل : أي أنه سرعة الخيل السريع .

(٦) ص : مغيض الفوات . وماسينيون يفهم الفرات هنا بمعنى نهر الفرات المعروف ؛ ولكن الأرجح أن يكون المقصود هو الماء الفرات أي العذب .

مُفْصح الزبور ؛ أنا مُؤوّل التأويل ، أنا مُفسّر الإنجيل ؛ أنا أمُّ الكتاب ، أنا فصل الخطاب ؛ أنا صراط الحمد ، أنا أساس المجد ؛ أنا منجد البررة ، أنا سورة البقرة ؛ أنا مُثْقِل الميزان ، أنا صفوة آل عمران ؛ أنا علم الأعلام ، أنا جملةُ الأنعام ؛ أنا خامس الكساء ، أنا تبيان « النساء » ؛ أنا أُلْفة الألاف ، أنا رَجُلُ الأعراف ؛ أنا مَحَجّة القال ، أنا صاحب « الأنفال » ؛ أنا «مائدة» الكشف ، أنا « توبة » الثقف ؛ أنا صادق المثل ، أنا راسخ الجبل ، أنا سر إبراهيم ، أنا ثعبان الكليم ؛ أنا علانية المعبود ، أنا صف « هود » ؛ أنا نخلة الخليل ، أنا مبعوث بني إسرائيل ؛ أنا مخاطب « الكهف » ، أنا محبوب « الصف » ؛ أنا وَلِيُّ الأولياء ، أنا وَرَثة الأنبياء ؛ أنا ناهج النّهج ، أنا حُجّة الحجج ؛ أنا موصوف المؤمنين ، أنا نور المُسَبِّحين ؛ أنا الفرقان ، أنـا برهان ؛ أنا عقود الكرهن ، أنا عماد المركن ؛ أنا ثبير الترك ، أنا شملاص شرك ؛ أنا جنبثا الزنج ، أنا جرجس الفرنج ؛ أنا عقْد الإيمان ، أنا زركم الغيلان ؛ أنا برستم الروس ، أنا لولش الشدوس ؛ أنا سلمة المكا ، أنا دودين الحكا ؛ أنا بدر البروج ، أنا شنشا الكروج ؛ أنا حاتم الأعاجم ، أنا دوشان التراجم ؛ أنا أوربا الزبور ، أنا حجاب العقور ؛ أنا صفوة الجليل (٢٣ أ) ، أنا إيليا الإنجيل ؛ أنا جُنّة الغزاة ، أنا كاسي العُراة ؛ أنا مؤاخي يوشع موسى ، أنا ميمون رضي عيسى ؛ أنا رز ملاح الفرس ، أنا عماد الأنس ؛ أنا شديد القوى ، أنا حامل اللوا (ء) ؛ أنا إمام المحشر ، أنا ساقي الكوثر ؛ أنا قسيم الجنان ، أنا مشاطر النيران ؛ أنا يعسوب الدين ، أنا إمام المتقين ؛ أنا وارث المختار ، أنا ظهير الأظهار ؛ أنا مبيد الكفرة ، أنا نور الأئمة البررة ؛ أنا قالع الباب ، أنا مفرِّق الأحزاب ؛ أنا صاحب البيعتين ، أنا رب بدر وحُنَيْن ؛ أنا حافظ الكلمات ، أنا مخاطب الأموات ؛ أنا مُكلّم الثعبان ، أنا آلاء الرحمن ؛ أنا الضارب بالسيفين ، أنا الطاعن بالرمحين ؛ أنا ليث الزحام ، أنا إنْس الهوام ؛ أنا الجوهرة الثمينة ، أنا باب المدينة ؛ أنا وارث العلوم ، أنا هيولى النجوم ؛ أنا مفسِّر البيّنات ، أنا مبين المشكلات ؛ أنا أول المصدقين ،

أنا إمام المتفرسين ، أنا محكم « الطوسين » . أنا أمانة « ياسين » ، أنا حاء « الحواميم » ، أنا سابق « الزُمَر » ، أنا آية « القمر » . أنا صاحب «النجم» . أنا جانب الطور . أنا باطن الصور ، أنا عتيد « قاف » . أنا وازع « الأحقاف » ، أنا منازل « الصافات » . أنا سهام « الذاريات » ، أنا «فاطر» النافعة ، أنا متلو « سبأ » و « الواقعة » ، أنا أمانة « الأحزاب » . أنا مكنون الحجاب ، أنا وعد الوعيد . أنا مثال « الحديد » ، أنا وفاق الآفاق . (٢٣ ب) أنا علامة «الطلاق» ، أنا « النون والقلم » ، أنا مصباح الظلم ، أنا سؤال «متى» . أنا ممدوح « هل أتى » ، أنا « النبأ العظيم » . أنا السراط المستقيم ، أنا زمام الطَّوْل . أنا محكم الفضل ، أنا عذوبة القَطْر . أنا هلال الشهر ، أنا لؤلؤ الأصداف . أنا جبل قاف ، أنا سرُّ الحروف . أنا نور الظروف ، أنا الجبل الراسخ . أنا العلم الشامخ ، أنا مفتاح الغيوب . أنا مصباح القلوب ، أنا نور الأرواح . أنا روح الأشباح . أنا الفارس الكرار . أنا نُصرة الأنصار ، أنا السيف المسلول . أنا الشهيد المقتول ، أنا جامع القرآن . أنا تبيان البيان ، أنا شقيق الرسول ، أنا بعل البتول ، أنا عمود الإسلام . أنا مُكَسِّر الأصنام ، أنا صاحب الإذن ، أنا قاتل الجن ، أنا ساقي العطّاش ، أنا نائم الفراش ، أنا شيث البراهمة . أنا سعد اليعاقبة ، أنا أزوهن البطارق . أنا كور المغارق ، أنا بطرس الروم . أنا سيد الأشموم ، أنا حقيق الأرمن . أنا أمين المأمن ، أنا صالح المؤمنين . أنا إمام المعلمين ، أنا غاب الكنور . أنا مشكاة النور ، أنا إمام أرباب الفتوة . أنا كنز أسرار النبوة ، أنا المطلع على أخبار الأولين . أنا المخبر عن وقائع الآخرين ، أنا حامل الراية . أنا صاحب الآية ، أنا قطب الأقطاب . أنا حبيب الأحباب ، أنا مهدي الأوان . أنا عيسى الزمان ، أنا والله وجهُ الله ، أنا واللهُ أسدُ الله ، (٢٤ أ) أنا سيد العرب . أنا كاشف الكُرَب ، أنا الذي قيل في حقي : لا فتى إلا علِيّ ، أنا الذي قيل في شأنه : أنت مني ، بمنزلة هارون من موسى النبي ، أنا ليث بني غالب . أنا علي بن أبي طالب » .

قال : فصاح السائل صيحة عظيمة ، وخرّ ميتاً . فعقب أمير المؤمنين كلامه كرم الله وجهه بأن قال : الحمد لله باري النسم ، وذاري الأمم ، والصلاة على الاسم الأعظم والنور الأقوم . ثم قال: « سلوني عن طرق السماء فإني أعلم بها من طرق الأرض ! سلوني قبل أن تفقدوني ، فإن بين جنبيَّ علوماً كالبحار الزواخر ! » — فنهض إليه الرُّسّخ من العلماء ، والمُهّر من الحكماء ، وأَحْدَق به الكُمّلُ من الأولياء ، والنُّذَّر من الأصفياء ، يقبِّلون مواطىء قدميه ، ويقسمون بالاسم الأعظم عليه ، بأن يتمم كلامه ويكمل نظامه » .

ملحق نصوص غير منشورة

— ١ —

من كتاب « مراتب الوجود »

لصدر الدين القونوي

(أبو المعالي محمد بن إسحق بن محمد القونوي المتوفي سنة ٦٧١ هـ/١٩٦٣م)

— ٢ —

كتاب « المواقف الإلهية »

لابن قضيب البان

(عبد القادر بن محمد أبي الفيض ، السيد الأفضل أبو محمد ،
المعروف بابن قضيب البان المولود بحماه سنة ٩٧١ هـ/ ١٥٦٣ م
والمتوفي بحلب سنة ١٠٤٠ هـ / ١٦٣٠ م)

— ١ —

من كتاب « مراتب الوجود » للصدر القونوى

مخطوط بالظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥ عام

(قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة ، والمرتبة الأخيرة هي مرتبة الإنسان الكامل) ورقة ١٤ ب :

المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمّت المراتب وكمل العالم ، وظهر الحق ، للعالم ، سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان أَنْزَلُ الموجودات مرتبة في الظهور ، وأعلاهم مرتبة في الكمالات ، ليس لغيره (١٥٠ أ) ذلك . وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية ، جملةً وتفصيلاً ، حكماً ووجوداً ، بالذات والصفات ، لزوماً وعرضاً ، حقيقةً ومجازاً . وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان . فالإنسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو المَلَك ، وهو الجن ، وهو السموات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوي ، وهو العالم الأخراوي ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو القديم ، وهو الحادث . فلله دَرُّ مَنْ عرف نفسه معرفتي إياها ، لأنه عرف ربّه معرفته لنفسه . والله الموفّق ، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ؛ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

(وبهذا تمت هذه الرسالة) .

— ٢ —

المواقف الإلهية

لابن قضيب البان

وصف المخطوطة — تصوف تيمور رقم ١٠٤

في الصفحة الأولى ورد العنوان : « فوائد بخط السيد عبد القادر الباني » ، وبخطٍّ آخر ، يلوح أنه أحدث ، كتب إلى جواره : « تصوف المعروف بقضيب البان » ، وكأنه تفسير للعنوان المذكور .

ثم ختم فيه : « وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور ، بمصر سنة ١٩٠٢ — ١٣٢٠ » .

ثم في ركن أيسر متوسط : « الله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . آل للفقير السيد محمد زكي حميد باشا زاده ، غفر الله ذنوبهم ، ولطف الله به وبالمسلمين في الحال والمآل ، ٢٣ ربيع الثاني سنة ١٢٩٤ » .

ثم تبدأ في ص ٢ برسالة أولها : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وجعل معه نوراً يهدى به أولي (ص : أولو) الألباب (فوقها : إلى الصواب) ؛ وصلى الله على خير خلقه ، ومعدن صدقه ، الكاشف ببيانه (فوقها : [ببيان] قبس عن كل صواب [غير واضحة] عن الحقيقة كل حجاب » ...

وهذه الرسالة هي نظم لخمسة وخمسين حديثاً اختارها المؤلف الذي لا يرد اسمه في التصدير . وعلى هامشها نظم كذلك لعدة أحاديث أخرى يظهر أنها من وضع شخص آخر علق على المجموعة كلها . وكانت تعليقاته بمثابة معارضة للمؤلف الأصلي أو تعديلات لأقواله أو تفسيرات لها . والرسالة تستغرق عشر صفحات .

ثم تأتي رسالتنا في « المواقف » من ص ١٢ إلى ص ٦٢ . لكن ظهر ص ٥٥ ، أعني ص ٥٦ : بيضاء . وفي ص ٥٧ ورد « دعاء الميت » وأوله : « اللهم أبْدِلْه داراً خيراً من داره ، وهي النشأة الأخرى ، ولا شك أن الدار الأخرى خيرٌ من الدار الدنيا ، وذلك لأنها كثيرة العلل والأمراض والتهدم ؛ وأما النشأة الأخرى فهي كما وصفها الشارع عليه السلام : لا تَغَيَّرُ فيها ولا تمرُّض » . ثم يستمر الكلام في ص ٥٨ دون سقوط شيء منه كما هو ظاهر من اتصال السياق فيما بين نهاية ص ٥٥ وبداية ص ٥٨ . وتنتهي الرسالة كما سترى ص ٦٢ .

وفي ص ٦٣ أبيات شعرية متفرقة « من نظم المولي الأجل شيخ الإسلام ، فتح الله ، مزيج الآلام ، محمود ... (هنا كلمة مقطوعة من الورقة) الحلبي » . وبعضها من نظم السيد عبد القادر [١] .

وفي ص ٦٤ حزب آية العرش ، أوله : « اللهمَّ أنت هوَ القائم الدائم الحيُّ الذي لا يَغْفُلُ ولا ينام ، الذي خلق الوجود غيباً وشهادة ، فلا حركة ولا سكون » ... وكذلك حزب آية الكرسي ، وأوله : « اللهم أنت الملك الذي لا يغفل ولا ينام ، خلق الوجود من فضِّ جوهر ... » وفيها أيضاً : « راسلني الشيخ فتح الله من نظمه ببولاق سنة ١٠١٧ هذه الثلاثة أبيات ... (ثم يورد الأبيات) . وكان تاريخها الأربعاء في العشر الأول من جمادي الأول سنة ١٠١٧ من الهجرة المحمدية عليه السلام » .

كذلك ترد فيها أبيات أخرى .

---

(١) لا شك أن المقصود به هو عبد القادر بن محمد أبي الفيض ، أي ابن قضيب البان نفسه .

وفي ص ٦٥ شكل في الدائرة الوسطى منه « عليّ » ابن أبي طالب ، وفي الخطوط والدوائر الجانبية وهي أربع على صورة مربع ، وبين كل منهـا والدائرة الوسطى خطوط مزدوجة كلمات تتصل بعلي ؛ ويرد مثل هذا الشكل في ص ٦٧ .

وفي الصفحات ٦٨ ، ٦٩ فوائد مختلفة .

وفي ص ٧٠ بحث في أقسام وطبقات أهل الطريق ، ويستمر هذا حتى منتصف ص ٧٢ . ويرد بعده كلام يدل على أنه كتب سنة ١٠١٩ في القسطنطينية ؛ ويتلوه نظم .

ومن ص ٧٣ — ٧٥ : « هذه عقيدة الخواص ، نظمتها في شهر شوال المبارك من سنة اثنين وعشرين بعد الألف في حلب المحمية بباب قوسا . وذلك بقوة الله ، وأنا الفقير إلى الله الغني بالله السيد عبد القادر قضيب البان الحسني العلوي عفي عنه » . ثم ترد هذه المنظومة ، وأولها : « أقول إن إله الخلق ... » . ومن ص ٧٦ — ٧٨ : « تضمين الأربعين حديثاً الأوّل : أنا سيد ولد آدم ولا فخر .. » .

ثم يتلو هذا من ص ٧٩ إلى ص ٨٦ فوائد وقصائد مختلفة .

ويلاحظ أن الورق من ص ٦٧ إلى النهاية (ص ٨٦) مختلف تماماً ، فهو أسمك من الورق السالف . لهذا نرجّح أن يكون هذا القسم الثاني (أي من ص ٦٧) مضافاً إلى المجلد ولم يكن تابعاً للمخطوطة .

ترجمة المؤلف الواردة في كتاب :

محمد المحبي : « تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » ج ٢ ص ٤٦٤ – ٤٦٧

عبد القادر بن محمد أبي الفيض السيد الأفضل أبو محمد المعروف بابن قضيب البان

يتصل نسبه بأبي عبدالله الحسين قضيب البان الموصلي ، من أولاد موسى الجون ، بن عبدالله المحض ، بن الحسن المثني ، بن الحسن السبط ، بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

والحسين ، قضيب البان المذكور ، صاحبُ الكرامات المشهورة : ذكره كثير من النسّابة والمؤرخين . وهو الذي كان صَحِبَ الشيخ عبد القادر الكيلاني ، قُدِّس سره ، وزوّج الشيخ عبدُ القادر ابنته المسماة (٤٦٥) بخديجة السمينة لأبي المحاسن عَلِيٍّ – ولد الشيخ قضيب البان المذكور ، وكانت قبلُ تحت ولد الشيخ عبد الرحمن الطنشونجي ؛ فمات عنها جده وتزوجها بعده أبو المحاسن عَلِيٌّ المذكور ، واستولدها – ذكر ذلك عبدالله بن سعد اليافعي ، وشيخ الشرف ، في كتابيهما . فيكون نسب السيد عبد القادر صاحب الترجمة متصلاً بحضرة الشيخ عبد القادر الكيلاني من ابنته خديجة السمينة ، وبحضرة الشيخ قضيب البان من ولده أبي المحاسن عَلِيٍّ المسطور .

وهذا السيد هو أكبر أهل وقته وفريدُ أقرانه . وُلِدَ بحماه ، وهاجر به أبوه إلى حلب ، وتوطن بها إلى سنة ألف ، ومنها حجَّ إلى بيت الله الحرام ، وجاور بمكة إلى حدود سنة اثنتي عشرة بعد الألف ؛ ومنها توجه إلى القاهرة

بإشارة القطب . وكان شيخ الإسلام يحيى بن زكريا قاضياً بمصر ، فزاره . وكان معتقداً على المشايخ والأولياء ، فبشره بمشيخة الإسلام وبايعه على الطرق الثلاثة : النقشبندية . والقادرية . والخلوتية . ثم أقرّه على طريق النقشبندية . وأمره بالاشتغال بالذكر القلبي . وله معه كرامات ومكاشفات . ولما ولي الإفتاء وجه إليه نقابة حلب وديار بكر ، وما والاهما مع قضاء حماه بطريق التأييد برتبة مكة المكرّمة . فلم يقبل القضاء والرتبة واعتذر عن عدم قبوله . وقبل النقابة لكونها خدمة آل الرسول صلى الله عليه وسلم . واستمر نقيباً بحلب إلى أن مات .

وكان له كرامات شهيرة ، وأحوال باهرة . وألّف التآليف الحسنة الوضع . الدالّة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية .

من جملتها : « الفتوحات المدنية » ، ألّفها على وتيرة « الفتوحات المكية » و « المدنية » للشيخ الأكبر ابن عربي ، وفيها (أي « الفتوحات المكية والمدنية » لابن عربي) يقول شيخ الإسلام ابن زكريا المذكور مقرظاً عليه بقوله :

«فتوحات» شيخي غادةٌ مدنيةٌ	كَسَتْهَا نفيساتُ العلوم ملابسا
فلا عجبٌ لو تشتهيها نفوسُنا	وأبحاثها أبدَتْ إلينا نفائسا
فللّه دَرُّ الشيخِ أكبرِ عصرِه	بأنفاسه لا زال يُحْيِي المجالسا

وله كتاب « نهج السعادة » في التصوف ، و « ناقوس الطباع في أسرار السماع » ، و « شرح أسماء الله الحسنى » ، و « رسالة في أسرار الحروف وكتاب « مقاصد القصائد » و « نفحة البان » و « حديقة اللآل في وصف الآل » وكتاب « المواقف الإلهية » ، و « عقيدة أرباب الخواص » — وغير ذلك ، ينوف على أربعين تأليفاً .

وله ديوان شعر كله في لسان القوم . وله تائية عارض بها تائية ا

الفارض ، وقد شرحها العلامة إبراهيم بن المنلا المقدّم ذكره شرحاً لطيفاً . ومن لطائف شعره قوله : (٤٦٦) :

أرى للقلب نحوكم انجذابا ... لأسمعَ من جنابكم خطابا
فكم ليلٍ بقُرْبكم تقضّى ... إلى سَحَرٍ سجوداً واقترابا
وكم من نشوةٍ وردت نهاراً ... فلا خطأً وعيت ولا صوابا
وكم سَحّتْ علينا من نداكم ... غيوث لا تفارقنا انسكابا
وكم نغمات أنس أسكرتنا ... بها حَضَر الصفا والقبضُ غابا
توافقتِ القلوب على التداني ... فلم نشهد به منكم حجابا
لقد حاز الوليُّ بكل حالٍ ... من الرحمن فيضاً مستطابا
تراه بين أهل الأرض أضحى ... لداعي الحب أسرعهم جوابا
وغير الله ليس له مراد ... وغير حماه لا يرجو انتسابا

ومن رقيقه قوله :

سقاني الحبَّ منْ خمر العيان ... فتُهْتُ بسَكْرتي بين الدنان
وقلتُ لرفقتي : رفقاً بقلبي ... وخاطبتُ الحبيب بلا لسان
شربتُ لحُبِّه خمراً سقاني ... كصحبي فانتشى منها جَناني
شطحتُ بشربها بين الندامى ... ورُشْدي ضاع مما قد دهاني
فأكرمني وتوَّجَني بتاج ... يقوم بسرّه قطبُ الزمان
وأمّرَني على الأقطاب حتى ... سرى أمري بهم في كل شان
وأطلعني على سرّ خفيٍّ ... وقال : السِّتْرُ من سر المعاني
فهام أولو النُّهى من بعد سكري ... وغابوا في الشهود عن المكان
مريدي ! لا تَخَفْ واشطَح بسرِّي ... فقد أذِنَ الحبيبُ بما حباني

وقوله :

نظرت إليك بعين الطلب ... ومنْكَ إذَنْ طلبي والسبب
رأيتك في كل شيء بدا ... وليس سواك لعيني حجب

فأنتَ هو الظـاهر المرتـجَـى　　　وأنتَ هو البـاطن المرتقَب
فأنتَ الوجـود لأهـل الشهـو　　　دِ وأنتَ الذي كلَّ شيء وَهَب
وعيـني بعينك قـد أبصرت　　　لعينك في كل تلك النسب

ومن مقاطيعه قوله :

ولقد شكوتك في الضمير إلى الهوى　　　وعتبتُ مِنْ حَنَقٍ عليك تَجَنُّبا
مَنّيْتُ نَفْسِي في هَوَاك فلم أجِد　　　إلا المنيّة عندما هجم المُنى

(٤٦٧) وقوله :

إذا امتدّ كفٌّ للأنام بحاجـة　　　فَقَوِّتْهَا من عادة الهمة السفلى
ومن يلك يستغني عن الخلق جملة　　　فيغنيه ربُّ الخلق من فضله الأعلى

وقولـه :

إذا أسَأتَ فأحْسِـنْ　　　واستغفر الله تنجـو
وتُبْ على الفور وارجِـعْ　　　ورحمـةَ الله فارجـو

وله غيرُ ذلك من لطائف القول .

وكانت ولادته بحماه في سنة إحدى وسبعين وتسعمائة . وتوفي في حدود سنة أربعين وألف بحلب .

< أستهلال >

[الحمد لله الذي أظهر نور الوجود من عدمه بفادح جلال حال ذات قدمه عند تجلي توجهه الأزلي المحض ؛ وأوجد برشاش ذلك النور عناصرَ حقائقِ الظهور : كالعرش والكرسي واللوح والقلم وما في ذلك العالم الرطب الغض ؛ ثم أقام منه أفلاك العالم وأملاكه العظام ، وأمدّه بالكواكب السيارة النيّرة الكرام ، لتدبّر الأمر في الخلق بأطوار البسط والفيض ؛ ثم قدر المنازل في الكرسي والبروج في العرش ، وأدار المحيط ليبرزَ عالم التخطيط ، ويحكم فيه أطوار الإبرام والنقض . وبوجود النيّرين كانت الليالي والأيام ، وما فيها من أطوار النور والظلام ، في الأطوار والأدوار وأدوار الزمان والمقام ، لأداء السنن والفرض الموجبين [1] للأمم القرب والبعد والخير والشر والرفع والحطّ . ولما أوجد الأركان [2] الطبيعية وأمدها باتصال الأشعة الكوكبية فيها أوجد العوالم الحالية ، ثم أوجد من الأركان المعدن والنبات والحيوان بحركات الأنوار العالية ولطافة المحض . لما تهيأت المملكة وتكاملت ، وتناسلت أربابها وتعاملت ، خلق الحقُّ جسد آدم، وجعله سيد العالم < وعلة الوجود وخلَفه > [3] ، وقدّمه

---

(١) ص : الموجبان .
(٢) فوقها : الأكوان .
(٣) الزيادة رجحت ، لكن يظهر أنها كانت في الأصل .

على أهل السماء [1] ؛ وجعل بحكمته أسباباً[2] ... الأرض [3] . فسبحان من فسبحان من جعله أنموذجاً جامعاً ومختصراً واسعاً . علة للدنيا والأخرى ، والنا والجنة والسموات والأرض . والصلاة والسلام [4]] .

— ١ —

موقف نَفَس الرَّحْمن ، وهو موقف الأمر

أوقفني الحق على بساط الأمر ، وقال لي : انظُرْ إلى تَنَزُّل الملائكة بنَفَس الرحمن على قلوب المُصْطَفين بالروح الإنساني بحضرة الشهود . فرأيتُ أسرارَ الطيّ والنشر من خزائن الجود .

ثم كَشَفَ لي عن حجائب الكون ، فرأيتُ سرّ قيامه بحقائق الأشياء .

ثم أراني الحقيقة الجامعة ، وقال لي : هي الأسرار الإنسانية . وقال لي الإنسان نقطة الفلك لمدار الوجود ؛ الإنسان ثمرة شجرة الكون المبنية ؛ ونوات المغروسة في الأرض البيضاء .

ثم عرّفني سببَ تسخير الأشياء للانسان وسرّ الإمداد الإلهي للوجود الإنساني ؛ وكشفَ لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها . وإظهار القدرة في

---

(١) فوقها : ملائكة .

(٢) هنا كلمة ضاع نصفها الأول .

(٣) فوقها : الدنيا وصرفه بها في الطول والعرض .

(٤) هنا تنتهي هذه المقدمة التي نرجح أن تكون من وضع شخص آخر هو الذي وضع تعليقات الهوامش كلها كما وضع عنوانات للفصول ؛ وقد أجرى تلمه في الصلب والهامش معاً ؛ وأحدث كشطاً وترميجاً كثيراً في مواضع عدة ، وبخاصة في النصف الأول من الرسالة وقد أوردنا زياداته في الهامش ما عدا القليل جداً مما كان يحسن إغفاله تماماً . ويلوح من هذ التعليقات التي كتبها والتعديلات التي أدخلها في الصلب أنه أراد التخفيف من العبارات الجريئة أو التي بدت له غريبة في النص .

بالجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية ؛ وأراني كيفية قيام الكون به .

ثم كشف لي عن أسرار أنواع الجنس في ماهية الصورة الوجودية ، وكشف لي عن أحوال أشخاص المعدومات منها . ثم كشف لي عن مفاتيح الغيوب وأسباب الافتتاح لأبواب الجود ، وأراني عروج الحقيقة على رقائق لانقلاب أعيان الأعراض إليها ؛ وأراني الهداية إلى السعادة والشقاوة فيها ؛ وعرّفني الأمر الداعي لهِمَم ذوي العقول .

ثم قال لي : انظر ينبوع الحياة وقوة سَرَيانها في أعلى الوجود وأسفله ، وأوله وآخره ؛ وكشف لي عن تعديلها أركان العنصر ؛ وأراني كيفية ايصال أشعة الكواكب إليها للتسوية والتعديل . وقال لي : انظر إلى أول ظاهر في الوجود من خزائن الجود ، فرأيتُ الماء الدافق عن القلم الأعلى إلى لوح الآخرة والأولى . ثم كشف لي عن نمو عالم الإنتاج في المعدن والنبات . ثم قال لي : وبه قيام عالم الحيوان .

ثم أراني التمييز في الحقيقة الإنسانية . وكشف لي عن أسرار الحواس (١٣) الخمس ، وقال لي : هي الشجرة التي لا شرقية ولا غربية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار .

ثم كشف لي عن أسرار المطاعم والروائح والألوان ، وفتح لي باب إدراك العقل المغاشي لظواهرها ، والمُعادي لبواطنها ، وأراني كيفية إنتاج أفكاره عن أسرار القوت الحسي من النبات والحيوان ، وإنتاج القوت المعنوي من الأذكار والأفكار ؛ وأراني نهاية عروجها وانتهاء سريان الأمر الإلهي في ذلك كله .

— ٢ —

موقف البرازخ العرشية

ثم أوقفني على أسرارٍ < برزخية : مِنْ > تشييء الدهر لأحوال ذوي

العقول وما تقتضي قيامه فيها بحسب كل مكان وجوديٍّ وزمان . فرأيتُ أطوار تموج النور والظلمة في الجوهر الفرد والعَرَض ؛ وكشف لي عن حكمة الأسباب الموصلة ، والأنساب المتسلسلة .

ثم كشف لي عن الحِكَم المعنوية ، وأراني أسرار عالم الخيال والمثال (والجنة والنار) في الأنفس والآفاق ؛ وكشف لي عن أشخاصٍ معنوية خلقها الله تعالى من جواهر أنفاس الإنسان ، وقال لي : هي قائمة بقيامه . باقية معه ببقائه . وأراني مسالك طرق البقاء بعد الخروج من دار الفناء ، وحقّقني بالباقيات الصالحات خيراً في مقام العِنْديّة . وذلك برزخ جامع لنتائج الأعمال والأحوال . ورأيت القرن الصوري وإسرافيل في طبقة من طبقات ذلك العالم .

ثم كشف لي عن القوى المخصوص بها الإنسان لكسب الباقيات .

ثم أراني المخيِّلة والمصوِّرة والحافظة من خزانة العاقلة ؛ وأراني مُروجَ كل بحر منها ؛ وأطلعني على الأسرار الحاجزة بين كل بحر وأخيه ؛ وأراني انجذاب الفلك الأطلس إلى فلك الكواكب وانجذابه إلى فلك البروج وانجذابه إلى كرة الأثير والأرض التي هي المركز لمظاهر أسرار ذلك كله ، وحقّقني في العين المقصودة من ذلك كله .

ثم كشف لي عن الروح الجمادي ، وعرّفني حكمة الرواسي منه وحكمة العيون (والأنهار الجارية) فيه وأسرار مطاعمها ، والأهوية الأربع والأرواح المنعقدة من جواهرها ؛ وأراني حكمة العلامات الدالة على كل سر في نفسه .

— ٣ —

< موقف برزخ بين الغيب والشهادة >

ثم أوقفني على أسرار برزخ بين الغيب والشهادة (١٤) وقال لي : كلُّ سر قامَ مِنْ شريعة فهو موقوف في هذا البرزخ حتى تقوم الدنيا وتأتي

الأخْرى . وقال لي : هذا البرزخُ السحري الذي هو بين الموت والحياة الوجودية — ورأيت فيه عرش الهُويـّة وكرسيّ تجلى الفيض للنعم الإلهية في هذه الـــدار [١] .

ثم أراني إصباح ذلك النور السحري لجواهر النعم الوجودية على حسب أهلها [٢] ؛ وأراني حقائق غطاء هذا العالم على ذلك البرزخ ، وعرفني بالأرواح الخارقة له عند ذهابها من هذا العالم والأرواح الواقفة فيه ودونه حتى القيامة .

ثم [٣] كشف لي عن الوهم المصوّر لتلك الحقائق ، وأراني امتداد جوهره عن سرّ الإرادة والقدرة . وقال لي : لولاه لما طلبتُ الجنة ، وإنما هو المُذَكِّر لأهل الحسّ ألطافَ مظاهرها الغيبية .

ثم كشف لي عن موقف الجن في مكان منه ، وأراني موقف أهل الحيرة في المعرفة بائنة في مكان منه ، وأهل الغيرة يقرب موقفهم منهم [٤] .

ثم كشف لي عن مقام اليقظة ومراتب أهلها من الأنْس والقُرْب في ذلك العالم [٥] العِنْدي ، وقال لي : هذه مبادىء مراتب أهل الإيمان بعد خروجهم من دار الحس وغاياتهم ، من رضواني الأكبر ، وقال لي : إذا بدت تجليات الألوهة لا يحظى بها إلا أهل الإيمان .

ثم كشف لي عن تجليات العظمة والكبرياء ، فبدت حُجُبُ الجلال .

ثم أراني منازل الظلال [٦] والمقاصدَ الموصِّلةَ إليها ؛ وأراني أوزارَ أهلها

---

(١) فوقها : « والمنازل الثمانية وعشرين ، وقال لي : خلقت الأيام بخلق الأماسي ، وبعد ذلك خلقت السموات والأرض والبروج المقدرة فيه وهي اثنا عشر برجاً » .

(٢) فوقها : « نفحات أهلها » .

(٣) فوقها : « وقال لي : كل سر قام من طريقه فهو ناشىء من هذا البرزخ ، رأيته يركب على دركات جهنم ، غلبه سلوك المجاهدين إلى النعيم المقيم » .

(٤) فوقها : « حتى القيامة » .

(٥) تحتها : « البرزخ » .

(٦) فوقها : « وأسرار الاسم المطلق إليها وصور المقاصد » .

وتعلق الطوارىء المانعة لها عن الصفاء ؛ وأراني حالة المكر الكامن . وعرّفني نواع العذاب الموجب للنازل في دركات ذلك المكر ؛ وأراني كيفية ردّه إلى أسفله ورجوعه في طبعه ؛ وأدركت كيفية الشِّرْك الموقِع لأهله في الكفر ؛ وأراني غايات نزولهم في هذه الجهنّم المعدودة لهم [١] .

ثم كشف لي عن عواقب التقوى [٢] . وفتح لي كنوز الحياة في مقام الإحسان ؛ وأراني أنوار صفاء قلوب العارفين بائنةً من أهل الشوق إليه ؛ أوأراني مقام المشاهدة وما فيه من الأرواح الناشئة من طيب علم العارف وعمله الذاتي في مقام (١٥) المحبّة .

ثم كشف لي عن مهابط أنوار ورشاش أسرار ذاتية على أهل التوحيد . وأراني كنوزاً سيُعدّها الحق من الرحمة لأهل المودّة ؛ وعرفني مقام الأبوة المعنوية وما فيه من الفضل لأوليائه المُصْطَفَين لنفسه في حظائر قُدْسه . وقال لي : أهل النيابة هم الخلفاء من أولاد آدم . أبدال الأنبياء ، بهم يُهتَدى إليّ ، وبهم أتعرّفُ إلى خَلْقي . .

ثم كشف لي عن مقاماتهم ، فإذا هم على طبقات في التخلق بأخلاقه الذاتية ، وبذلك تُحْيِى أنفاسُهم مَوْتَى القلوب ، وقال لي : من وهبتُه مفتاحَ أسرار : « كُنْ » يكون له كل ما أراد برضاي [٣] .

ثم أراني مسالك الطالبين ، وما رزقهم فيها من أنوار التوكل والصبر والمحافظة على الاتّباع للقَدم الأقوم ، والطاعة للأمر والنهي .

ثم قال لي : كل ما خُصَّت به الأنبياء [٤] خُصَّت به الأولياء . وقال لي : مقامات الولاية في أمة محمد هي مقامات أولي العزم من الرُّسل . وقال لي :

---

(١) فوقها : « وما يستعذبونهم من خصومهم » .
(٢) فوقها : « أهل التقوى » .
(٣) فوقها : « وأعددت لهم ما يشاؤون عندي » .
(٤) فوقها : « من الله تعالى » .

الولِيُّ من أمة محمد لا يكون إلا عارفاً بي ، وعالماً بأسرار خلقي ، وبما بيني وبينهم من كل رمز غامض وحال ظاهر . وقال لي : الوليّ له اطلاع من اطلاعي على أسرار المُلْك والمَلَكوت ، والشقاوة والسعادة . وقال لي : « الولي » من جعلته قطب‍ـ (أً) لمهابط الأنوار على أهل اليُمْن والشمال ؛ و « الغوث » من جعلتُه رحمةً لكل شيء ، وبه أنظُرُ إلى أهل المُلْك والملكوت والإنس والجن ، ولأجله أُخرج الحيَّ من الميت وأخرج الميت من الحي ، وبه أُحْيِي الأرضَ بعد موتها .

— ٤ —

موقف الإيمان < بالغيب >

أوقفني الحق على بساط الإيمان بالغيب وقال لي : انظر إلى ما خصصتُ به أهل الإيمان في دار الفردانية . ثم كشف لي عن صورة : « الصلاة » ، فرأيتها أنواراً [١] متصلة من الله تعالى وملائكته إلى هوية كل مؤمن . ثم قال لي : إذا أقامها استغرقت سائر أجزاء البشرية وانتصب القرآن على عرش قلبه ، ليناجيه به ربه . ثم رأيت الروح الإنساني صاعداً [٢] في هذا النور الهابط إذا أقام الصلاة حتى يتم المُصَلّي .

ثم كشف لي عن صورة : « السلام » فإذا هو نور قد أحاط جهات المصلي ، واتصل منه إلى كل ذي روح شعاعٌ يتلون على لون صاحبه .

(١٦) ثم قال لي : انظر إلى رحمتي به — فرأيتها قد أحاطت بذات المؤمن ، وصفاتُه تشعُّ ، كدائرة الشمس إشراقُها .

ثم قال لي : انظر إلى الملائكة [٣] في هذا المنزل — فرأيت أقرب ملائكة

---

(١) ص : أنور .
(٢) ص : صاعد .
(٣) فوقها : « ذوات (الملائكة) » .

عند عرشه تعالى : منهم حاملون وحافّون وصافون [1] ؛ وهم أجمل الملائكة صورة وأعظمهم قدراً ومقداراً [2] . وقال لي : هم المستغفرون [3] للمؤمنين .

ثم نظرت إلى ذلك المنزل فإذا فيه عروش الأسماء المُمِدّة للوجود : أوّلُها عرش الهوية ، ثم عرش الرحمانية ، ثم العرش المجيد [4] ، والعرش الكريم ، وأقربهم إلى الخلق عرش الربوبية . ورأيت لكل عرش كرسياً [5] ، وأوسعهم كرسي الهوية . وقال لي : سجود [6] كل مؤمن عند تدلّي القدمين من كرسي الهُوِية .

ثم قال لي : خلقت كل نور غيبي : علوي وسفلي ، وكل جسد شفاف : نوري وناري — من نتائج أرواح المؤمنين ومن أسرار أعمالهم وحروف أقوالهم المنتّهية إلى حضرتي . ثم قال لي : أرواح المؤمنين هي أثمار الشجرة [7] المحمدية النابتة من أرض الاصطفاء على منبر المحبة ، وهي تُسْقَى بماء وحدة الفردانية في صفة الاستغفار من العالم الروحاني .

ثم قال لي : انظر إلى منزل التوحيد ! فرأيت عرش شهادة الحـــق والملائكة [8] تتلألأ فيه كالنجوم حول البدر ؛ ورأيت طوائف من أولي العلم من أهل الإيمان قائمين في منزل عالٍ ، وقيل لي : هو منزال القِسْط الرباني وهو معدود لشهود كل حقيقة من حَقّقَها . ورأيت مددهم الأصلي ممتداً من الروح المحمدي . ثم رأيت في ذلك المدد النوري فائِقَ أنوارٍ تتميز [9] عند النظر

---

(١) ص : حاملين وحافين وصافين .
(٢) ص : مقدار .
(٣) ص : المستغفرين .
(٤) فوقها : والعرش العظيم .
(٥) ص : كرسي .
(٦) فوقها : « هامة (كل) » .
(٧) فوقها : « نواة (شجرة) » .
(٨) فوقها : « أنوار (الملائكة) » .
(٩) فوقها : « بألوانها (عند) » .

إليها . فقال لي : هي الصلاة عليه من كل مؤمن ، والمودة لآله ، والاستقامة على الاتباع لأخلاقه .

ثم رأيتُ عرش النور المحمدي قد وسع كُلَّ شيء في العالم ، وهو دون عرش الألوهة [1] وبه متصل . ثم قال لي : هو الولاية [2] ، ورأيت فيه بيوتاً [3] كبيوت النحل في قرص الشمَع . وقال لي : أعددت [4] لكل وليّ فيه بيتاً [5] . ثم قال لي : هو المقام المحمود للنور المحمدي ؛ ورأيت منازل الأقطاب في مَرْبِطِه ؛ وعند كرسيه ، رأيت مقامات أهل الإيمان على الترتيب ، وأدناهم أهل الإيمان التقليدي ، وفي أعلاه رأيت مقامات أهل الرؤيا والكلام .

ثم كشف لي عن أشباح المؤمنين في الأرض ، فرأيت بصر كل وَلِيٍّ مؤمن منصرف (١٧) إلى منزله ومقامه .

ثم كشف لي عن سر قد أحاط بجميع ذلك العرش والكرسي . وقال لي : هي العزة . ورأيتها ممتدة من ذات [6] العرش الإلهي .

ثم كشف لي عن جنة هناك عن يمين ذلك العرش ، وقال لي : هي مقر عمالهم ومنتهى صور نياتهم ، ورأيت فيها ما أخبأه الحقُّ تعالى لأوليائه المؤمنين من الإكرام والإعزاز ، وخصوصيات ميزهم بها على سائر الأمم . ورأيت بها أشجاراً مطعّمة من أشجار غيرها وهي حاملة من [7] غير جنسها .

---

(١) شطبها صاحب التعليقات وكتب فوقها : الربوبية .

(٢) فوقها : « (الولاية) العامة » .

(٣) ص : بيوت .

(٤) في الأصل استعديت ، ومعناها = استنصر ، واستعان ، ولا وجه لهذا المعنى هنا ؛ فنظن أن هنا تحريفاً ، أو لغة عامية : استعديت = استعددت = أعددت .

(٥) ص : بيت .

(٦) ص : أشجار .

(٧) فوقها : من أثمار .

فلما أمعنت النظر إليها ، قال لي : هي السيئات التي بَدَّلها الله تعالى بالحسنات من الفضل أو من أعمال تحتها [١] . ورأيت فيها مقامات الاقتفاء للأخلاق المحمدية . وأعلاها مقامات المتخلقين بالأخلاق الإلهية [٢] ، ورأيت منازل آل محمد (ص) في أعلاهـا ، ورأيت بهـا منابر مزيّنة وكراسيّ محسنة معظمة . ورأيت ما لا يخطر ببال بشر في تلك الجنة . وقيل لي : هي من نتائج الفضل للمؤمنين . ورأيت فيها باباً [٣] ينتهي إلى الأرض البيضاء ، وقال لي : فيه مهابط الحقائق الأسمائية ، ورأيت أعلاه باب الحياة الأبدية ، ورأيتها وهي منتزلة على أهل تلك الجنات كالمطر على أهل الأرض .

ثم كشف لي عن معنى قوله تعالى : « يومَ تُبَدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسمواتُ وَبَرَزُوا لله الواحد القهار » [٤] ؛ وقوله تعالى : « إنّا نَحْنُ نَرِثُ الأرضَ ومَن عليها وإلينا يُرْجَعُون » [٥] .

— ٥ —

موقف الإسراء

أوقفني الحق على بساط الإسراء المنيع ؛ وكنت في حَرَم الافتقار للرؤيا بين النوم واليقظة ضجيعاً [٦] . فبينما أنا على تلك الحالة ، إذ جاءني الروحي ومعه براق الهمة السبوحي ، فبادر بالسلام ، وأفصح بالكلام ، وقال : يا حبيب الحضرة ! أنت المطلوب للمكالمة [٨] والاستماع ، والمقصود في هذه

(١) فوقها : أو من أعمال أخر .
(٢) حاول المعلق شطبها واستبدال « الربوبية » بها .
(٣) ص : باب .
(٤) سورة « إبراهيم » : ٤٩ .
(٥) سورة « مريم » : ٥١ .
(٦) ص : ضجيع .
(٧) ص : الروح القدسي .
(٨) فوقها : « أنت المخصوص بالنظرة » .

الليلة للاجتماع [١] ؛ وقُمْ توجّه بوجهك الأعلى [٢] ، وتبصّر في آياته الكبرى [٣] ، فنهضتُ بالشوق [٤] التام ، وعلوتُ بالهمة لذلك البراق ، ثم سِرْنا على وجه الآفاق [٥] . ولما تركت المقام لرؤية المرام ، بدت لنا الأطوار الموهومة والأشخاص المعلومة . فأوّل ما صَرَخ بي صارخ الحضيض ، ومعارض ملاهي التحريض ، فلم ألتفت إلى صُوَرها الغيرية ، ولا زلنا في وارد السير في البرية ، حتى قدمنا أقصى الحسن (١٨) ، وقبْلة الأنس ، فنظرت الآباء هنـــاك وقوفاً [٦] ، ومن حولهم الأمم صفوفاً [٧] : فتلقتني الكلمات التامّات الأوّل ، وزجتني في محرابٍ قام من الأزل ، (فأحرمت) [٨] بهم (إحرام) [٩] الصلاة للحضور ، وناجيت الربَّ الغفور . ثم لما حصل التحليل بالسلام وأخذت عليهم عهود القيام ، ولما أردنا مفارقة عالم الأنس وأهل الحسن ، أتانا لطفُ القوت ، وكان قداح الفطرة فيه ، فتناولته وقصدت أستوفيه ، ثم تركتُ فيه بقية ، وكم في ذلك من الأسرار المخفية ! ثم نظرت إلى سُلّم نُصِب هناك ؛ فأخذنا نرقى عليه ، وما أهنأ ما كان مرقاه ! وما أعظمه أمراً حينئذٍ شاهدناه ، وكم شاهدنا من صور الأشكال والأشباح ! وكم قابلنا من عجائب الأنوار والأرواح ! وكنا نقف على كل كرة ، ونرى ما فيها من لعجائب المعتبرة . وكم رأينا في تلك الدرجات من أرواح الإنس المعروفة ، عند خصائصها موقوفة ، حيث لم يُؤْذَن لها بالصعود إلى القضاء المشهود [١٠] ،

---

١) كانت : « للروية والاجتماع » ، فشطبت : « للروية » .
٢) فوقها : « إلى (أعلى) » .
٣) ص : الكبير .
٤) فوقها : « بأتم الاشتياق » .
٥) فوقها . « لرغبة التلاق » .
٦) ص : وقوف .
٧) ص : صفوف ؛ وتصح أيضاً على أن تكون الواو للحال .
٨) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة تحتها غير مقروءة .
٩) الزيادة من تعليقات المعلق .
١٠) فوقها : و « المقام المحمود » .

ولا زلنا نُزُلاً [١] ، حتى إلى فلك القمر النير ؛ على عالم التعمير والتغيير . ولما وصلنا إلى مستوى آدم المُفيض بروحه على ذلك العالم ، قال الروح : هذا أبو البشر ، الممدّ بنوره لكل [٢] الصور . هذا المشار إليه في هذا المقام بالمسك الختام . هذا قطب بين عالم السموات والأرض ، المعروض عليه [٣] مما صعد من أولاده من سائر أعمال السنَن والفرض . ولما تمثّلت بين يديه وسَلّمْتُ عليه ، آنسني بالخطاب ، وسألته عن التسوية والنفخ والاصطفاء في ذلك ، والهبوط إلى (الحضيض في أي مكان كان) [٤] . ثم لا زال يكشف لي أسراراً [٥] غامضة ، ويحقق لي أسباباً رامضة [٦] .

ثم أشار إلى بابٍ عن يمينه ، ومفتاحُه في يده ، وقال لي: هذا الباب الذي يكون منه الأوبة ، ولا يزال مفتوحاً إلى التقاء النيرين ، القائمين بشكل آدم وحواء في العـين .

ثم أدخلني المنزل الإلهي في الثلث الأخير ؛ ومنه ودعت الأب الكبير .

ثم زجّني الروح بالشوق إلى جهة الفوق ، حتى حللنا الطبقة الثانية ، فتلقانا بها أمم سانية ، ورأيت في ذلك السّوْح نبيَّ الله نوحاً [٧] ، يُمْلِي يُمْلِي على أهل كل صنعة صنعته ، ويبكي حتى تجري على خديه دمعتُه . ورأيت دموعه أصل وجود [٨] الشهب ، لتنوير تلك الحجب ، ورأيت هناك أرواح العلماء به حافّة ، وأقدام الشُّهَدَاء بين الملائكة صافّة ؛ وهذه السماء

---

(١) ص : نزل .
(٢) فوقها : « ما يليه (من الصور) » .
(٣) فوقها : « ما نزل من ربه وما صعد ... » .
(٤) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة التي تحتها غير مقروءة .
(٥) ص : أسرار .
(٦) رمض النصل = جعله بين حجرين أملسين ثم دقه ليرق — فيقصد الأسباب الدقيقة الحادة ..
(٧) ص : نوح ؛ ويصح أيضاً منعه من الصرف .
(٨) شطبها المعلق وكتب : يخلق الله منها الشهب .

السماء من سنة أفكار الإنسان [١] . ورأيت فيها عينَ ماء جارية إلى فوق : وأرواح أهل الشوق والعشق واقفة في تلك السماء . ورأيت فيها فارساً على فرسه طارداً ، لا يمل ولا يكل ساعة واحدة . فسألتُ عنه . فقيل : هو المَلَك عُطارِد [٢] ، كاتب الأخبار ، وكلّ من في تلك السماء كتبة ، ولصرير أقلامهم أصواتها : يسمعها كل ذي روح ، وأخبارُها تنفذ (١٩) إلى الأمصار [٣] .

ثم ارتقينا إلى السماء الثالثة ، وهي أعظم دائرة : وفيها أشخاص يغرسون أشجاراً [٤] ، ويبنون القصور في تلك الدار ؛ وتلك الأشجار تحمل عماد تلك القصور [٥] . ورأيت عليهم حاجبين [٦] موكلين : اسم الواحد : « القوة » ، والآخر « الحول » . فأخذا بيدي ، ودارا بي تلك الأماكن كلها . ولذلك السماء من الأسماء المقامُ الأحمى . وفيها رأيت يوسُفَ الصديق جالساً [٧] على كرسي من الحُسْن [٨] ؛ وبين يديه صور الجمال [٩] . ورأيت في ذلك السماء صورة مبتسمة والحياءُ ظاهر منها ، فقال لي الروح [١٠] : هذا المسيح بن مريم روح [١١] الله . ورأيت فيها ملائكة : لكل مَلَك ألفُ رأس ، في كل رأس ألف وجه ، في كل وجه ألفُ فم ، في كل فم ألف لسان [١٢] . وقال لي

---

(١) من زيادات المعلق هنا : « أفكار الإنسان (الكامل وصاحب الذوق) » .
(٢) ص : العطار .
(٣) من زيادات المعلق : « إلى (سائر) الأمصار (في كل سوح) » .
(٤) ص : أشجار .
(٥) من زيادة المعلق : « (من عالم العقل والنور) » .
(٦) ص : حاجبان موكلان .
(٧) من زيادة المعلق : « (في العرض والطول) » .
(٨) أضاف المعلق هنا : « الحسن (من وجهه كأنه أمواج البحار) .
(٩) أضاف المعلق هنا . « الجمال (تتصور من أشعة أنواره كالشهب الكبار)
(١٠) أضاف المعلق : « الروح (الكرم) » .
(١١) ومج المعلق على : روح الله .
(١٢) فوقها : سبح الله بألف لغة .

الروح : هذه الملائكة الذين وكلهم الله [١] بأرزاق أولاد آدم في الأرض، وعليهم مَلَك أعظمُهم اسمه : « القاسم » .

ثم انتهينا إلى السماء الرابعة ، وهي من معدن الفضة . وجنسُ خلقها منها ؛ لهم أنوار تتلألأ . ورأيت هناك ملكاً [٢] على كرسي جالساً [٢] . أعظم أهلها هيبة ، وهيئة ، والملائكة حافّة به ؛ فسألتُ عنه . فقيل : هو مغناطيس الأرواح وجامعها بعد انبثاثها في الصور [٣] ، ورأيت مكتوباً [٤] على كفه الأيمن أسماء كل ذي روح من مَلَك وجن وإنس وحيوان . ثم قال لي الروح : اسم هذا السماء : « القدرة الباهرة » . وفيها رأيت إدريس وأكثر أولياء [٥] أمة محمد العارفين بالله . وفي هذه السماء انتشت فيَّ الحواسُّ حتى بقيتُ أدرك بكل حاسة كلَّ ما تدركه الحواس الخمس ؛ وفيها خرق بصري الكونَ ، وشاهدتُ أعلى عليّين وأسفل سافلين .

ثم انتهينا إلى السماء الخامسة ، وإذا هي من معدن الذهب ، ولونها حمراء ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها رأيتُ خلقاً [٦] لا يمكن تكييف صورتهم خاشعين شاخصين ، وبين ساعة وساعة تنزل عليهم لوامع أنوار فتدهشهم . وهناك رأيتُ يحيى وزكريا وهارون . فتقدمتُ لهارون واستأنستُ به ؛ وسألته عن معرفة أهل هذه السماء لربها . فذكر أن فيها من يطلب معرفتَه من أهل الأرض كلما ذكر فيها عالِمٌ ، وأن إيمانهم بالغيب مثل إيمان أهل الأرض . وأهل هذه السماء مخلوقون [٧] من عالم الجلال .

ثم انتهينا إلى السماء السادسة . وهي من لؤلؤة ، ونورها أبيض يُعْطِي

---

(١) من زيادة المعلق : الله (تعالى) .

(٢) ص : ملك ... جالس .

(٣) من زيادة المعلق : « الصور (والأشباح) » .

(٤) ص : مكتوب .

(٥) من زيادة المعلق : « (أرواح) أولياء » .

(٦) ص : خلق .

(٧) ص : مخلوقين .

إلى الصفرة . وخلق أهلها منها . وفيها رأيت موسى بن عمران عليه السلام ؛ وفيها رأيت [1] ملكاً اسمه بلسائيل ، أعْلَمَ أهل السموات بعلم الخلق الأول (٢٠) وعلم تجليات الحق في غيب ذاته ، لأنه فاتحني بعلوم غريبة على سبيل الأسئلة . وسألته عن أهل الأرض البيضاء وأصل نشأها . فأجاب عنها بأنها خُلقت قبل أن يخلق الله تعالى السموات والأرض بكذا ألف سنة . وَذَكَر أن هذا الليل والنهار والشمس والقمر كانوا موجودين في عالم منها ، وكذلك الجواري الكُنَّس . فلما خلق السموات نقل كل كوكب إلى سماء منها . وذكر أن الجنة والنار يسمع [2] بهما أهلُ السموات من الملائكة ، وأهلُ الأرض من الجن ولم يدروا [3] أماكنها . ومنه سمعتُ أن الله تعالى كتب كتاباً عنده أن النار حرّمها على محمد وآل محمد ، وعلى كل من تداين بدين الأنبياء صلى الله عليه [4] وآلهم ؛ وأن الجنة حرام على أحدٍ من خلق الله حتى تدخل أمــة محمــد .

ثم انتهينا إلى السماء السابعة ، وهي دُرّة بيضاء كاللبن ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها ملك اسمه روحائيل موكلٌ بأهلها ، ومُعَلمهم ما يحتاجون إليه من العلم . ورأيت في هذه السماء سبعة أبحر تجري ، لكل بحر لون وطعم ، وعليه عَمّارٌ وسكان من جنسه ؛ وأكثر أهلها بأجنحة ؛ والواحد له ألف جناح وزيادة ودون ذلك ؛ ومنهم من له ألف وجه ودون ذلك . وفيها مَلَك على كرسي من نور ، له أربعة أوجه : وجه على صورة الإنسان ، ووجه على صورة الأسد ، ووجه على صورة الثور ، ووجه على صورة الأسد [5] ؛ كل وجه منهم يسبح الله تعالى بنوع من التسبيح ، ويطلب لجنسه الرزق من الله تعالى[6]

---

(١) ص : ملك .

(٢) ص : يسمعون .

(٣) ص . يدرون .

(٤) كذا ! وكلمة : الأنبياء ، مكتوبة فوق كلمة طمسها الناسخ طمساً كاملا ، فلعله كان هنا اسم آخر مما يفسر وجود الضمير في « عليه » في صيغة الإفراد ، ثم زاد الميم في « آله » .

(٥) « الأسد » : تكررت في وجهين !

(٦) من زيادة المعلق : في الخلق .

وفي هذه السماء رِضْوَان خَازِنُ الجنان ؛ وأجملُ الملائكة مِنْ جُنْده ؛ وفيها إسرافيل رئيس عالم الجبروت . وهو الذي بَشّرني بالقرب والمنزلة الكريمة عند ربي . وبالسعادة في الآخرة. والشفاعة في أمة محمد (ص) . وفي هذه السماء رأينا إبراهيم الخليل مُسْنَداً [1] إلى البيت المعمور ؛ وتركت عنده الروح الملكوتي . وأخذَ بيدي الرئيس للأرواح الجبروتية . إسرافيل ؛ ثم انتهينا إلى بحار سبع : بحر أحمر . وبحر أسود . وبحر أزرق . وبحر أخضر ؛ وبحر أبيض . وبحر أصفر . وبحر لا لون له . ثم انتهينا إلى حجب سبعين . حُجُب عند كل حجاب من الحُجُب من أصناف الملائكة ما لا يعلم صنفهم عددهم إلا الله تعالى . وعَرْض كل حجاب كما بين المشرق والمغرب هناك . عمقه كما بين السماء والأرض .

ثم انتهينا إلى سبعين حجاباً أخَر : منها مِن ذَهَب . ومنها من فضة . ومنها من نحاس . ومنها من جوهر . ومنها من ثلج . ومنها من بَرَد . ومنها من نور . ومنها من ظلمة . وكنتُ كلما دنوت من حجاب تلقاني حاجبه وزجّني فيه إلى أعلاه بعد ما يريني (٢١) عجائبه وصُنْعَ الحق تعالى فيه . ويبشرني بالكرامة من ربي القادر حتى انتهيت إلى آخر حجاب هناك . وإذا بكرسي من اللؤلؤ مُنْصَبّة قوائمه من الجوهر والياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر ؛ فأأخذ آخذٌ بيدي وأجلسني عليه . ثم نُزّل عليَّ شيءٌ ودخل جوفي من حيث لا أعلم . فقال لي شيء في قلبي . ها قد أكرمك مولاك بالسكينة الربانية . فلما أحسّ باطني بها سكن كل جارحةٍ فيَّ . فكأني لم أرَ أشياء ولم تهلْني [2] شيء .

ثم نوديتُ من مكان قريب . وذلك من جهاتي الست : يا حبيبي ومطلوبي !

---

(١) ص : مسند .
(٢) ص : يهولني .

السلام عليك (١) ! فغمضت عينيَّ (٢) ، وكنت أسمع بقلبي ذلك الصوت حتّى أظنّه من جوارحي لقربه منّي ، ثم نوديتُ : انظُرْ إليّ ! ففتحت عينيّ فصرت كلي أعيناً ، وكأن في باطني ما أراه في ظاهري ، وصرتُ كأني برزخ (٣) بين كونين (٤) وقابٌ ، كما يرى الرائي عند النظر في المرآة ما في خارجها . ثم سمعتُ بقارىء يقرأ قوله (٥) : « آمنَ الرسولُ بما أُنْزِل إليه من ربه ، والمؤمنون : كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نُفَرِّقْ بين أحد من رُسُله ، وقالوا : سَمِعْنَا وأطَعْنا ، غفرانك ربّنا وإليك المصير » .
وإذا بذلك الحجاب قد رُفِع وأُذِنَ لي بدخوله . ولما دخلته رأيت الأنبياء صفوفاً صفوفاً ودونهم الملائكة ؛ ورأيت أقربهم إلى الحق أربعة أنبياء ، ورأيت أولياء أمة محمد أقرب الناس إلى محمد وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأقرب إليه أربعة أولياء ، فعرفتُ منهم السيد محي الدين عبد القادر ، وهو الذي تلقاني إلى باب الحجاب وأخذ بعَضُدِي حتّى دنوت من سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، فناولني يمينه فأخذته بكلتا يديّ (٦) ، فلا زال (يجذبني و) (٧) يدنيني حتّى ما بقي بيني وبين ربي أحد (٨) ؛ فلما حققت النظر في ربي رأيته على صورة النبي ، إلا أنه كالثلج (٩) أشبه شيء أعرفه في الوجود من غير رداء ولا ثياب . ولما وضعت شفتي (١٠) على محل منه لأقبله أحسستببرد كالثلج سبحانه وتعالى فأردت أخِرُّ صعقاً ، فمسكني سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ،

---

(١) من زيادة المعلق : (سلام قولا من رب رحيم) .
(٢) ص : عيناي .
(٣) ص : برزخاً .
(٤) الكلمة غير واضحة إلا بهذه الصورة .
(٥) زاد المعلق : (تعالى) . راجع سورة « البقرة » : ٢٨٥ .
(٦) ص : يداي .
(٧) هذه الزيادة قد تكون من الأصل أو من المعلق .
(٨) ص : أحد .
(٩) يلوح أن المعلق حرف هنا في بعض الحروف .
(١٠) ص : شفتاي .

وأعادني إلى ورائي . فعدت معه ، فتلقاني ثان ، فلا زلتُ القهقرى وأنـــا شاخص إلى ما أراه ، فلم أشعر بنفسي إلا وأنا على الكرسي الأول وأنـــا ألهَجُ بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم [١] .

— ٦ —

[٢٢] (موقف مقام العلى)

أوقفني الحق العلي الأعلى على بساط مقام العُلَى ، وقال لي : افتح بصيرة نظرك فيما دونك من الملأ ، وليكن نظرك فيما يليك منه ؛ فرأيتني واقفاً على قدمي الأمر والنهي في صُفّة [٢] بين الخلق الجسماني والروحاني ، وبين الحـــــق .

ثم قال لي : انظر ما فوقك ! فرفعتُ نظري حتى العَماء ، فإذا عرش الهوية على الهواء ، وفيه ظلال حقائق الأسماء ، منطبعة في ماهية مجهولة الرؤيا ، تشعّ بأنوار أمواج لا بكيفية النور والظلمة المدركة للحجا ، متصلة رقائقها ، في كل صورة ومعنى ، فيما يليني من الأشياء .

ثم نظرت فيما انجلى لي من ذلك البرزخ الأعلى ، فإذا أنهار سبعة مُنْهَلّة [٢] تتخلل بدور عجيب الوضع ، ينتهي بعضها إلى بعض على غير حدٍّ في الطول والعرض ، محيطة بما هنالك من سماء وأرض ، تخرج من بحرٍ واحد الأصل ، ليس للُجّتـه ابتداء ، ولا لأمواجه انتهاء ، ولا لمخلوقاته عدد ولا منتهى ولا

---

(١) من تعليق المعلق : « في الحجر في الحرم المكي . وكان هذا الموقف سنة ألف وواحد من هجرة النبي الطيب العرف » .
وهذا يدل على أن المؤلف كان بمكة في ذلك التاريخ . ويرد في الصفحة نفسها تعليقة أخرى في الهامش يقول فيها : « وإذا أنا بالمسجد الحرام بمكة عند المقام جالس في الحجر قريب الفجر ، فجددت الوضوء وحضرت الصلاة سنة الألف وكنت مجاوراً بمكة حينئذ فتمت الواقعة بعد الصبح » . وهذا يؤيد أيضاً ما قلناه .

(٢) مشكولة في الأصل .

بَعْد ولا قبل . فقلتُ : سبحانك لا علم لي بما رأيت ، ولا جهــل بي فيما دريت . ربَّ كل شيء ووارثه !

— ٧ —

(موقف مقام الولي)

أوقفني الحق الوليّ على بساط مقام الوليّ ، وقال لي : حقِّقْ جهاتك ، وما ظهر من الملأ . فنظرتُ أمامي . فإذا بالسُّبُحَات [١] الوجهية قــد كُشِفت ، ولاح منها صُوَر المطالب الاقتضائية والعوالم الأبدية والأخروية ، ومنازل الطالبين منها ، وماهية استعدادهم الكوني من نتائج حال الأمر والنهي .

ثم نوديتُ من ورائي ، فالتفتُّ ؛ فإذا أهل المطالبِ — فرِقاً — قابل كلٌّ منهم مطلوبه ، وهو في قصد السلوك إليه بأنواع التقربات والتوجه والتحدق فيه مع الغيبة عن غيره سكرانَ [٢] بمحبتِه ، نشوان بهمّتِه ، مُجِدّاً على قدمي الخوف والرجاء لبغيته . ثم التفتُّ يميناً فإذا بمراتب النبوة (٢٣) والرسالةِ قد حازت السبق للأمم على الصراط السويّ الأممَ ، وقد هيئت لكل داء دواء ، ولكل طائفة لواء . وهم ينادون : الرحيل ! الرحيل ! للمنزل الأجْلى والرفيق الأعلى . وعن أَيْمَانهم بحار الأهوية تتلاطم بالأمواج (الأماني) [٣] ؛ وعن شمائلهم جبال نيران الظلال شامخات الفجاج ؛ ومن ورائهم الأمم محرضون على متابعة القدم ، إن نظروا يميناً خافوا الغرق ، وإن نظروا شمالاً خافوا الحرق ، وهم مُجِدّون [٤] في الاتباع ، ناظرون لما تراءى [٥] لهم من الانتفاع ، راجين الوصول إلى المأمول .

---

(١) سبحات وجه الله : أنواره .
(٢) ص : سكراناً ... نشواناً .
(٣) رمجها ثم كتبها في الهامش .
(٤) ص : مجدين ... ناظرين .
(٥) ص : تناشر .

ثم التفتُّ شمالي ، وإذا بشجرة عظيمة المقدار ، مشعّبة الأغصان ، مغدقة الأثمار ، قام أصلها في عين ماء منهمر ، له دويٌّ كالرعد القاصف ، وقد اشتد بحركة أغصانها الريحُ العاصف ، وهي تنثر [١] الأثمار في جو [٢] عميق القرار لا تدركه الأبصار . وقد وكل الرب — جل وعلا — فيما سقط من ذلك الحَبّ ، روحانيين [٣] . فكلما سقط واحدة منها تناولها وغاب عنها حيث أراد الله أن يغيب .

ثم نوديتُ من فوقي ، فرفعتُ رأسي ، فإذا أنا بعرش ربي بارزاً ، وعن يمينه دار الجمال ، وعن شماله دار الجلال ، والعرش ينادي بأفصح لسان : سبحان من هو كلّ يوم في شأن !

— ٨ —

(موقف مقام الخلافة)

أوقفني الحق على مقام الخلافة العظمى ، وقال لي : أنت نُكْتة الكون وحقيقة الوجود وبرزخ الغيب والشهادة ، وروح لامَيْ الملك والملكوت وألِفَ الجبروت ، وهاء اللاهوت ؛ وأنت سرُّ نقطة قبْلة الجهات الغيبية (٢٤) والعينيـــة .

ثم قال لي : انظر عالم الاختراع ! — فرأيت كيفية الأين ، وإنشاء الدوائر الأفلاكية ، وسريان حركاتها في الأكوان المعنوية والحسية ، وكيفية ظهور الأثر بها في الأرواح الأخلاطية من أسرار المولّدات وحركات [٤] الثقلين .

ثم قال لي : انظر على ماذا أنت ! فرأيتُ العرش المجيد ، فكشف لي عن

---

(١) كانت : تباين ، وفوقها ما أثبتناه .

(٢) جوف ؟

(٣) ص : روحانيون .

(٤) فوقها : « أشباح (الثقلين) » .

حقيقته ، لأتحقق بحالتي الاستواء والاحتواء . ثم كشف لي عن حقائق أسماء الأفعال ، فرأيتها تجول في مفعولاتها ، ورأيت براهينها والدلالات الشاخصة في معاني معلوماتها ، ورأيت شجرة الأمر نابتة من تحت كرسيّ عرش الألوهية .

ثم أتى لي بشيء ، وقيل لي : هذه الأمانةُ . ثم رأيت عليها صورة الإيمان ، وهو على صورة إنسان ، صامت خاشع عليه أثر الحياء . وقال لي : هو أول لباس ألْبسَه آدم في جنة المشاهدة الذاتية .

ثم نظرتُ إلى جوهرة تُجاه وجهي تشعُّ عنها أنوار أربع تنتهي إلى شكل يتركب من لهيب تلك الأنوار ، ثم يتحلل بعد حين من الدهر ، ثم يتركب ثم يتحلل ثم يتركب ؛ ولا يزال على هذه الحالة ، وكلما تحلل عاد وتركب (وظهر) [1] على صورة آخر غير الأول .

ثم نُصِب لي كرسي ؛ وقيل لي : اصعد إليه . فإذا هو بثمان مراق رقيتها ، ثم انثنيتُ وجلستُ ، فتحمدتُ الله تعالى عليه بمحامد ألهمنيها ، ورأيت شخوصاً وأشكالاً [2] على صور شتى حافّة بي .

ثم نزلت لمحراب قائم عن يميني ، فانتصبتُ وصلّيت صلاة تامة الركوع والسجود والسلام .

ثم توجهتُ وقد قال لي : ها قد جعلتُ لك سلطاناً مبيناً ، ووزيرين [3] معك في المدينة : العقل ، وهو أزليٌّ ملكوتي ؛ والنفس ، وهي أبدية فلكية ناسوتية . اذهبْ (٢,٥) بطومار كلامي وعَلَم [4] معرفتي وجند محبتي وخلِع دلالتي وفرس عزمي وراية طاعتي . وتوجّهْ في مملكتي ؛ من رآك رآني ؛

---

(١) يظهر أن الزيادة من المعلق .

(٢) من زيادة المعلق : « ورأيت (صفوفاً من أشخاص) وأشكال ... » .

(٣) ص : ووزيران — ويصح هذا أيضاً .

(٤) مشكولة في الأصل .

والذي تريده إرادتي ، وأنا معك حيث كنت في وجودي . فقلتُ : سبحانك ! لا أحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك .

— ٩ —

(موقف مقام المحبة)

أوقفني الحق على مقام المحبة ، وقال لي : هي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله . ثم نظرتُ إلى ذروة عرشها ، فإذا هو قد أحاط بكل مخلوق ، وسنّاه في كل مخلوق [١] شعاعُه . ثم قال لي : انظر إلى العشق الإنساني ! فرأيتُ إلى سرٍّ قد تشغّفت به الأشياء ، وقد انتهى إلى ذات لا تدرك كيفية سريانه بها ، وهي تتلون بحسب تلوينه فيها ، وهو كلَّ آنٍ في شأنٍ معها . ثم قال لي : إلى قيام تلك القلوب وقوالبها ! فإذا القوالب منجذبة لما تهواه القلوب ، متلونةً بتلوين كل محبوب . ثم قال لي : انظر كيف جعلتُها الزمام ، أقود بها كثائف الأشباح والأجسام ، وبها أُألف بين الأجناس النوعية إلى غاياتها . ثم رأيت كيفية سر المكر الإلهي في صورة المحبة وكيفية استدراجه القلوب الغافلة عنه إلى المعرفة به ، وكيفية استخلاص النفس من إرادتها إلى المتحقّق في إرادته . ثم قال لي : ولا كل قلب يدرك ذلك إلا من قيل له : « واصطنعتك لنفسي » . وقال لي : انظر إلى العلل الوجودية وأدويتها والنظر للحكم الإلهية في تناسبها . وانظر لحكمة الوهم المصوّر لتلك الحقائق الفعالة عند قوله تعالى للشيء : كُنْ ، فيكون .

ثم قال لي : خلقتُ كل شيء بتوجه : « كُنْ » ، إلا الإنسان ، فإني خلقته بيدي [٢] ، وبه تم الخلق والأمر ، وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية ، وآليتُ أن يكون عمّار الدنيا والآخرة والجنة والنار وبأنفاسه تقوم السموات والأرض . فقلت : سبحانك تباركت !

---

(١) رمجها المعلق ، وكتب بدلا منها : ذي روح .

(٢) فوقها : « ونفخت فيه من روحي » .

(موقف هوية الهواء)

أوقفني الحق على عرشه الأدنى فوق هوية الهواء ، ثم قال لي : انظر إلى كرة الأرض ! فرأيت نفسي على كرسي بين الأرض والسماء على أربعين ميلاً فوق صخرة بيت المقدس . ثم قال لي : هذه حظيرة القدس ، هذا سطح المسجد الأقصى . ثم نظرت يميناً وشمالاً فإذا الأقطار والبراري والبحار ، وما ثمّ هناك من جبال وسهل وأنهار ، وجزر وأبيار ، ومعمور ودُثّار . ثم كشف لي عن أسرار الأقطار ، فإذا كل قطر به عمود من نور متصل شعاعه إلى السموات وبه صور أشخاص صاعدة هابطة لا تعد ولا تحصى ، ولها ألوان يدركها الرائي وأشكال مختلفة .

ثم كُشِف لي عن أسرار التكوين الوجودي الناشىء عن ذلك النور القائم بتلك الصور البارز للأعمال في أهل الحسّ . ثم أشهدني سر التبديل والتغيير والمحق والإثبات والجمع والتفرقة ، وسر التحليل والتركيب ، وسر النفخ في الصور . وكشف لي عن أسرار عالم الخيال والمثال ، وتكوير الليل على النهار وتكوير النهار على الليل ، وسر إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي ، وأسرار الاتصال والانفصال في الجوهر والأعراض . ثم قال لي : أرواح الأقطاب في[1] الأقطار . ثم قال لي : انظر إلى قطب الأقطاب ! فنظرت أمامي ، فإذا الكعبة والحرم . فقال لي : هي حمى قطب الغوث . ثم كشف لي عن أسرارهم في العالم الروحاني ، فإذا هي تتجلّى بفيض أنوار وأسرار وأشباح ، وقد أحاط بها أهل الحس ، وأهل المعنى يطوف في أعلى معناها . ثم كشف لي عن مركز نقطة الفيض لمدد الحافّين ، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهراً (٢) من عين القطب الغوث . ثم قال لي : هذا أصل الأصول ، وغاية

---

(١) يمكن أن تكون الزيادة من الأصل ، لا من المعلق .

(٢) ص : ينبوع ... ظاهر .

كل مأمول في الحس . هذا سر تجلى الاسم الظاهر الباطن ، الأول الآخر ؛ هذا أبو الآباء العلوية والأمهات السفلية ؛ هذا السراج المنير على كل كوكب (٢٧) بشعاعه الذاتي في كل كون ؛ هذا الباب لسرود كل موجود ولدخول كل مفقود ؛ هذا العين الباصرة منه في الأشياء ، الداعي كل شيء بعوده لأصله .

ثم حققت النظر في ذلك النور ؛ فإذا هو شمس لا يمكن تمعين النظر إليه ، ولا يحقق البصر لذاته ، يَخْطَفُ الأبصارَ شعاعُه . فلا زلتُ أندفع إليه وأدنو منه حتى قربته . وأردتُ الوقوع عليه من قوة ما اختطفتُ منه بالجذب إليه . فمسكني ماسِكٌ بيده ، وثبتني . ثم سمعتُ النداء من العلا : أكرِمْه أيها الإنسان الكريم بِخِلَعِ الكشف والتكريم ! وإذا بخلعة نزلت من العلا ، مكتوب على صدرها : هذه خلعة الولاء على أسرار الملاء ، ومكتوب عليها آيات الحرس . فألْبِسْتُها وأُمِرتُ بالقيام للصلاة ؛ ثم أونست بمخاطبات ومناجيات [١] . ثم أُمِر لي بقلم العلم ودواة الهداية ، وقال لي : قد وهبت من تمكين الدعوة لتقابل حقائق العقول في مقام الإحسان بواردات آيات الدليل والبرهان . فحمدت الله تعالى وأثنيت عليه ، ونظرت إلى وجهه الكريم ؛ فإذا هو مبتسم عليه أفضل الصلاة والتسليم ، يقول : قُل : لا إله إلا الله ، محمد إلا الله ، محمد رسول الله — فهي وسيلة الوصول . فقلتها بأعلى صوت ، وعلمت أنها سر القوت .

— ١٠ —

(موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان)

أوقفني الرحمن على حكمة تسوية مدينة الإنسان ، وقال لي : مَثَلُ بِنْية جسد ابن [٢] آدم وتركيبه من أجزاء العالم كمثل مدينة أُسِّسَتْ وأتقنت من أشياء

(١) ص : مناجات .
(٢) ص : بن .

مختلفة ثم أحكمت بجمعها المؤلفة ، فشيدت عمارتها ، وحصّن سورها [1] ، وخُطّت شوارعها ، وقسمت محالها ، ورتبت منازلها ، وملئت خزائنها ، وسكنت دورها ، وسلكت طرقها ، وأجريت أنهارها ، وفتحت أسواقها ، واشتغلت صناعها ، وقعدت تجارها ، ودبرها مَلِكُها (٢٨) وخَدَمَهُ أهلُها ، وأطاعها جندها . ثم قال لي : انظر حكمة ذلك وأسرار البدء فيه ! — فرأيت اختراع الطبائع أولاً ، وقال لي : هي مفردات متغايرات متعاديات ، ألقوا بسلطانها ، وهي أساس هذه المدينة [2] وأجزاء أركانها . ثم كشف لي عن حكمة أخلاطها وتعادي طباعها ومناسبات قواها التي جمعت من أركانها . ثم رأيتُ حصول تسعة جواهر منها ، مختلفة أشكالها ، قد جعلها مِلاكَ نباتها . ورأيت حكمة التأليف لها ، وتركيب بعضها فوق بعض ، وقد جُعلت متصلاً ، أقامها خدامها بمائتي وثمانية وأربعين عموداً مستويات القد ، وسمّرها ومد حبالها وشد أوصالها بسبعمائة وعشرين رباطاً ممدودات ملتفات عليها . ثم كشف لي عن تقسيم بيوتها وخزائنها ، فرأيتُ بها إحدى عشر (ة) خزانة علوية من جواهر مختلفة ألوانها ، قد فتحت أبوابها وأنفذ طرقاتها وخط شوارعها ، وجعل لها ثلثمائة وستين مسلكاً لسكانها ، وكشفت لي عن عين ماء فيها قد شق أنهارها بثلثمائة وستين جدولاً مختلفات الجهات في جريانها ، ورأيت أثنى عشر باباً مزدوجة قد فتحت في سورها [3] . ثم رأيت ثمانية صناعٍ متعاونين على إحكام بنائها قد أحكمت بناء هذه المدنية على أيديهم ، هم خدامها ؛ ورأيت قد وكل لحفظها خمسة حراس حرصاً على حفظ أركانها . ثم رأيت قد ارتفعت هذه البنية في الهواء على رأس عمودين ، ورأيت لها جناحين لحركتها إلى الجهات الســـت .

ثم كشف لي الحق تعالى عن سكنة هذه المدينة ، فإذا هي قبائل من الجن

---

(١) ص : صورها .
(٢) رجها المعلق (فيما يظهر) وكتب : البنية .
(٣) ص : صورها .

والملائكة وقد رأس عليهم ملكاً واحداً علمه أسماء من فيها كلهم وأمره بحفظها وأوصاه بحسن سياستها ، وقال له : أنبئهم بأسمائهم ، ثم أمرهم بطاعته ، فقال : اسجدوا لآدم . ثم رأيت حكمه ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس . ثم قال لي : (٢٩) أما الأركان التي أسست بها هذه المدينة وشيدها هذا البناء (فـ) هي العناصر ، وهي أمهات العالم الحسّي . وكشف لي عنها ، فإذا هي النار والهواء والماء والأرض . ثم كشف لي عن أرواحها ، فإذا هي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . ثم أراني أخلاطاتها من المدينة الإنسانية ، فإذا هي : الصفراء والسوداء والدم والبلغم . ثم كشف لي عن التسعة الجواهر ، فإذا هي : العظام والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والعضل والشّعْر . وقال لي : بها قيام المدينة وعمارها ؛ فإذا فسد الأخلاط وروح الفيض انهدمت .

ثم كشف لي عن طبقاتها العشرة : فإذا الأول الرأس ، وهو محل المعاني الحكمية [١] والقوى الذاتية ؛ والثانية : الرقبة ، وهي الباب لدخول الأسرار ولخروج العلوم الغيبية ، والثالثة : الصدر ، والرابعة : البطن ، والخامسة : الجوف ، والسادسة : الحقوان ، والسابعة : الوركان ، والثامنة : الفخذان ، والتاسعة : الساقان ، والعاشرة: القدمان . وقال لي : عُمّال بناء هذه المدينة [حِسّاً] عظامها، ورباطاتها الأعصاب . ثم كشف لي عن الإحدى عشر(ة) خزانة ، فإذا هي : الدماغ والنخاع والرئة والقلب والكبد والطحال والمرارة والمعدة والأمعاء والكُلْيَتان والأنثيان [٢] . ثم كشف لي عن الشوارع والطرقات ، فإذا هي العروق الضوارب ، والأنهار هي الأوردة ، والأبواب الاثنا عشر [٣] هي العينان والأذنان والمنخران والفم والسرة والثديان والفرجان . ثم أراني الصناع الثمانية في البنية ، وقال لي : هي القوى المعنوية في الروحانية ، أولها

---

(١) ص : الحكمة .
(٢) ص : الكليتين والانثيين .
(٣) ص : الأثنى عشر .

اسمه الجاذبة ، ثم الماسكة ، ثم الهاضمة ، ثم الدافعة ، ثم النامية ، ثم المولّدة ، ثم الغاذية ، ثم المصوِّرة .

ثم رأيت الحرَّاس (٣٠) الخَمْسَ وقال لي : هي أمراء المدينة وقوادها ظاهراً . وسمّى لي : الأول السمع ، ثم البصر ، ثم الشم ، ثم الذوق ، ثم اللمس .

ثم كشف لي عن العمودين اللذين قامت عليهما المدينة ، وسمّاها لي : الرجلان . وقال لي : انظر إلى الجناحين [١] ؛ فرأيتهما صورة الجلالة عند انفتاحهما . وقال لي : هما اليدان ، بهما يتناول سكان المدينة من الجهات . ثم قال لي : الجهات الست هما : الفوق والتحت ، والقُدَّام والخلف [٢] ، واليمين والشمال .

ثم كشف لي عن حقيقة القبائل الساكنة للمدينة الإنسانية ، فإذا هي النفوس الثلاث ؛ وأراني قُوَاهُنَّ وأخلاقهن وأفعالهن . ثم قال لي : النفس الأولى هي النباتية ، واسمها الشهوانية ، وعنها منشأ عالم الجن ؛ ثم الحيوانية ، واسمها الغضبية ، وعنها تنشأ الوحوش ؛ ثم الناطقة ، واسمها الإنسانية والمَلَكية ، وعنها تنشأ المعارف الإلهية .

ثم كشف لي عن الرئيس ، فإذا هو صورة نورانية أقدم صورة في المدينة ، ثم قال لي : هو العقل ، ومقامه فيها كآدم في الدنيا من عالم الكون ، وكشف لي عن كرامته في برِّ الوجود ، وبحر الشهود ، وأراني رزقه من الطيِّبات من الموارد الإلهية .

وكشف لي الحق عن استفاضة من النور الأول وفيضه على أهل المدينة ، وإعطاء كل ذي حقٍّ حقّه ، ورأيت له وزيرين [٣] فيها : الفهم والنطق . وقال لي : هما اليتيمان في المدينة ؛ وأراني كنزهما ؛ وبابه المعرفة .

---

(١) ص : الجناحان .

(٢) فوقها : الوراء .

(٣) فوقها : الطاعة (والمعارف ...) .

(موقف العلم)

أوقفني الحق على بساط العلم ، وقال : طلب العلماء الأبرار الكلمات الأسمائية ، ومعرفة الحقائق الكونية . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي مِنْ نَفَس الرحمن . ورأيت أم الكتاب ؛ وقال لي : هي الخزانة الجامعة لذلك . ثم رأيتُ من مقتضى هذا العلم معرفة مراتب العالم الكبير . ثم كشفَ لي عن مخارج صور الحروف الغيبية العالية ، وتجليات الحضرة الجامعة ؛ وقال لي : لا تتناهى كلماتها ، ولا منتهى لمعلوماتها . ثم قال لي : في كل نفس للتجليات إمداداتٌ ، وللإمدادات تجليات من العالم الغيبي والعيني (٣١) حسب القوابل لها ، مع وحدة التجلي . ثم قال لي : العارف هو الذي رأى حقيقته معلوم الأشياء ، والعالم هو الذي يسمع للحق . ثم قال لي : العلم الإلهي حقيقة واحدة مجردة من الغيب والشهادة والقيد والإطلاق والحرف والصوت والصورة ، وهي مرتبة : لا نعت ولا رسم إلا عند الظهور .

ثم أطلعني على الفناء المطلق والتصريف بالعلم والعمل به ، وأراني مرتبة الفقر المطلق والتعريف به بغير علم وعمل ، وقال لي : وبه كمال نفوس العارفين بالله .

ثم أراني مرتبة الجمع لهما ، فإذا المباني الرسمية والمعاني الوهمية قد رُفِعَتْ عن الوجه وسقطت الإضافات ، وبرز الشهود الغيبي ، وأسفر صباحُ الحق ، وطلعت شموسُ الحقائق الوجودية ، وكشفت غيوم أطوار الكثرة الكونية ، ومُحِيت المظاهر من صور العالم ونادى لسان القِدَم : « لِمَنِ الْمُلْكُ اليومَ » [1] .

ثم قال لي : ادخل دار الفردانية من الصفات . وكشف لي عن معاني

---

(١) سورة المؤمن : ١٦ .

أوصاف الكمال ، وقال لي : معنى الكلام عبارة عن تجليات مظاهر القدرة والإرادة بشؤون المعارف الإلهية في دائرة الأسماء . ثم كشف لي عن معاني السمع ، فرأيته عبارة عن تجلي حقيقة الكلام ، بصُوَر مظاهر الغيب . ثم كشف لي عن معنى البصر ، فرأيته عبارة عن تعلق العلم بالعين في حالة الشهود المعقول . ثم تجلت حقيقتهم الجامعة ، فإذا هي ذاتٌ لا تُدرك بصورتها كرؤية الشمس في صفائها . ثم قال لي : هذا مقام جَمْع في عين التفصيل . ثم قال لي : والعالم كله قام من هذه الحضرة ، وصيغته من مظاهر كلمات حروفها المنقوشة في لوح الوجود الكوني ، المرقومة بقلم الاسم الطاهر .

ثم كشف لي عن تنزلات أنوار القرآن من العرش المجيد إلى بيت العزة إلى قلوب التالين ، تنزيلاً على ممر الأنفاس متحد النزول حال التلاوة على مستوى القلب للقارىء ، (٣٢) ثم قال لي : هذا غيث الأزل ، هذا مطر الرحمة ، هذا الماء الذي فيه حياة القلوب . ثم قال لي : الماء على لون إنائه ؛ والقلوب أواني تلك القطرات الفرقانية المتصلة بالنظرات الإلهية عند النزول .

ثم كشف لي عن مراتب أولياء العلم الإلهي والكلام المخصوص بهم ، فإذا هم درجات عنده . ورأيت درجة المتقين ، فقال لي : هؤلاء باطن الحق ، وهو صفاتهم الظاهرة ، وهم باقون [1] باطناً ، فهو سمعهم وبصرهم ويداهم [2] ورجلهم . وفي هذه المنزلة قال لحبيبه المصطفى : « أَبْصِرْ به وأَسْمِـع ، ما لهم من دونه من وليّ » .

ثم كشف لي عن مقام المؤمنين ، فرأيتهم ظاهر الحق ، وهو باطنهم . وقال لي : هم أولو الألباب .

ثم كشف لي عن المحبة ، فرأيت المحبوب روحه ، وإليه رواحه . ثم قال لي : هؤلاء على هُدًى [3] من ربهم وهم المفلحون .

---

(١) ص : باقين .
(٢) ص : يديهم .
(٣) ص : هذا . وراجع سورة « البقرة » : ٤ .

ثم كشف لي عن الصديق فرأيته هو الذي شهد حقَّه على كل شيء شهيد .

ثم كشف لي عن العالم ، فرأيته الذي هو في مَعْرِض العَرَضِيات والجواهر ، يلتمس من الدليل والبرهان قالة بالنظر العقلي .

ثم كشف لي عن العارف ، فرأيته واقفاً على معرفة الذاتيات ، مُقْتَبِس الكشف السليم الروحي والإيهام الصريح القلبي .

ثم كشف لي عن مقام الروح المجرد وتعلقه في الأبدان ، وكيفية سريانه في عالم الشهادة بأطواره .

ثم كشف لي عن العوالم الوجودية في أكوانها ، فرأيتها لا تتحرك إلا بتحريك الأعيان العلمية ، ورأيت حركة الأعيان بحركة الأسماء الإلهية .

ثم كشف لي عن حقائق الأسماء الإلهية ، فإذا هو صراط مستقيم نُصِب لهداية الحكيم بين عالم الحدوث والقِدَم . وإذا مكتوبٌ على باب ذلك الصراط : « ما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها ، إن ربيّ على صراط مستقيم » (1) .

— ١٢ —

(موقف السُّكْر)

أوقفني الحق على بساط السُّكْر في حَانِ الأُنْس بين إخوان الصفا ، على دَكّة (2) الوفا . ثم قال لي : هاك كأسَ الصَّحْوَ عِنْدي (3) ! فتناولت بيدي شيئاً (4) ، فقال لي : هذا هو الوجود كله ؛ انْظُر إليه في صورة كأس مُلِيء

(1) سورة « هود » : ٥٩ .
(2) الدَّكة = بناء يسطح أعلاه للمقعد (القاموس المحيط) .
(3) نصف بيت شعر .
(4) ص : شيء .

فيه ذوقُ كل شراب . ثم رأيت فيه شراباً [1] فحققته ، فإذا هو مَحْضُ (٣٣) تجلي الأخلاق والصفات القديمة في الصورة الوجودية من الجسد الكلي . ثم قال لي : انظر إلى دوران هذا الكأس ! فرأيته دائراً [2] على مَرائي الذات الإنسانية . ثم نظرتُ يَنبوع تلك الحمرة فيه ، فإذا هو سُكْبَ من عين جارية ، لا أين لها ولا كون ، عاصِرُها يد الأفعال في دِنَان تَسَوَّتْ من حكمة الحكيم الخبير . ثم تناولتُ تلك الكؤوس من تلك الدنان واحداً بعد واحد ، فرأيتُ لكل كأسٍ ذوقاً في صورة نشأة معنوية غير الأول عند المنازلة يصحو شارِبُها تارةً ويغيب أخرى . فإذا صحا رأى الكأْس وصورته عينَ كونه ونشأته الجسدية . وإذا غاب توحّد في معنى غربته . ثم رأيتُ بين السكر والصحو صفةَ التساوي والإعتدال . ثم قال لي : انظر إلى حقيقة شرابي عند إقترابي . أيها المنتسب ! « اسجدُ واقترب » . إن الذي أوجَدَ الحَبَّ وفلقه ، « هو الذي أحسن كل شيء خلقه » . ثم قال لي : انظر إلى نشأتك ، حين خلقك « فسوَّاك فعَدَلَك ، في أي صورة ما شاء ركبك » [3] . ثم ناولني كأساً [4] آخر ، وقال لي : هذا كأس المعادلة والسّواء . فصيّرَني في نشأة أخرى حالاً [5] ، في سواء صورة مركبة ، مستوياً [6] في أعلى الاستواء ، محتوياً [7] بلا احتواءٍ أحوى .

---

(١) ص : شراب .
(٢) ص : دائر .
(٣) ص : كأس .
(٤) سورة « الانفطار » : ٧ — ٨ .
(٥) ص : حال .
(٦) ص : مستو .
(٧) ص : محتو .

(موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية)

أوقفني الحق على سر قيام الحياة بالذات الوجودية . فنظرتُ إلى سريان وحدة الوجود ، والتئام شمْل كل موجود . ثم حققتُ بعين الإعتبار ، فإذا أنا بمراتب الوصال ، ومنبع إنشاء الأرزاق للأعيان . ثم قال لي : انظر دوائر الآلاء والآثار وحقيقة أحمالها . فتبصرتُ ، فإذا هي قائمة في المرتبة الإنسانية ، سائدة على كل ذات وجودية . ثم قال لي : انظر إلى دوائر الفضل الإلهي ، كيف أحاطت بقلب **الإنسان الكامل** . ثم لمحتُ إحاطة القلب بالعروش الأسمائية ، وأراني ما فيه من (٣٤) القوائم المعنوية الأربع ، فرأيت : العلم والحياة والحكم والشهود ؛ ورأيتُ دون كرسي العزة من العرش المجيد . ثم شهدتُ عَمَد السموات والأرض في ذلك القلب ، وحكمة منشأ التدبير والتدبير بعقله ونفسه . ثم أطلعني على أسرار البدء والعَوْد لدوائر الآثار وتنافر الأسماء . ثم كشف لي عن دائرة الكون السفلى ، وأراني صورة للعجز منه ، وأشهدني في قيام الاسم الصورية ، وحالة الإبتلاء والإختبار ، وأشهدني منه القوة الإرادية وسريان اللطف الخفي والنَّفَس الرحماني من الغيب المكنون والأفق المبين .

ثم أوقفني هناك على سر السؤال والإجابة ، وأراني حالة الفقر والفناء في تلك المنزلة .

ثم كشف لي عن سر التنزيل والإرسال ، وحكمة الوعد والوعيد ، وحالة الإجتباء والإصطفاء ومقام الإختبار . ثم أشهدني العمدة في ذلك بعد كشف السُبُحات . فرأيت هناك صورة شاب ، وجهُه الشمس نوراً ، وحوله صُوَر كالبدور والنجوم حسناً ، وأشعة أنوارهم جاذبة لكل موجود ، وبين أيديهم موائد وأوانٍ بفواكه مملوءة ، وأثمار معددة ، وأشخاص يأخذون من ذلك الفضل ، ويفعلون ما يؤمرون . وقد أشغلني نظري إليه ، وأدهشني حضوري

لديه . فنظر إليّ نظرَ داعٍ وشفيقٍ راعٍ . فسمعت صوتاً يقول : أرسل له الأمانة — بعدما هممت بالإقبال عليه ، وكان بيني وبينه نحو عشرة صفوف . وإذا بشيء حمله ومَدّ به يده إليّ ، فتناولته بكلتا يديّ ، وهي آنية مملوءة من كل شيء ، فابتلعتها لوقتي ، وتيقظت لحسيّ . فإذا أنا بالبيت الحرام طائفٌ ، وقد حييتُ بحق المقام ، وفي يدي كأس من زمزم ، ما رشفته (منه) متمّم ، وحمدت الله على ما شهدته من الخير المقدَّم .

— ١٤ —

(موقف الأنانية) [١]

أوقفني الحق على بساط الأنانية ، ثم كشف لي عن سرّ قيام النفس الرحماني والسرّ الباعث لروح الكشف والانتباه في القلب الإنساني . ثم قال [٢] (٣٥) لي : انظر تخلُّق اسم أنا في مرتبة « إنيّ » بنور البرهان العلمي والبيان النظري . فنظرت لنفس واحدة متبطِّنة لسائر الأنفس . ثم كشف لي عن حكمة إنقسام الرحمة وسر معيتها وسَعَةَ إحاطتها لكل شيء . ثم رأيت حكمة التراحم والتعاطف . ثم قال لي : هي جنة الذات . ثم كشف لي عن سر الإدراك لسعة تلك الرحمة وسر قبول القلوب لها . وهناك أراني سرّ الحقائق ، في السّعة والمضايق ، ورأيتُ المهداة ، وكيفية قيامها في الرقائق .

ثم كشف لي عن أسرار المؤالفة والمتابعة وحال المبايعة ، وأسرار الأديان المختلفة بالألقاب . ثم كشف لي عن بيت العزة ، وأراني كيفية تنزل الصحف والكتب المسطرة ، وكشف لي عن أمم الحروف العالية ، وتنزلها في قوالب الكلم المرموقة . فرأيتُ لكل حرفٍ سبعة أبطُنٍ ، ظهر بها في أشعة أنوار القلب [٣] على اللسان ، وقال لي : هي صور سبعة : الأولى الفهم ، ثم القبول ،

(١) في هامش كتبه واضع التعليقات .
(٢) قال : مكررة .
(٣) فوقها : « روح (القلب) » .

ثم العلم ، ثم التجلي والنزول ، — ثم النطق آخر الصور . ثم كشف لي عن مراتب طبقاتها ، وعرفها لي ، فقال لي : الأولى هي الحال ، ثم التحقيق ، ثم الحكم ، ثم البيان ، ثم الإخبار ، ثم السماع ، ثم الإيقان . ثم كشف لي عن مراكز تنزلاتها في الثقلين ، فرأيتها في السبعة أقطاب . وانفردتْ في القطب الغوث بالسبع المثاني ، ورأيت دورانها في أفلاك التسعة وتسعين اسماً . وكشف لي عن قطب كل اسم ، وكيفية تهيمنه في ذلك الاسم ، وأراني أسرار أنوارها ، وشممت سريان طيب نسيم هبيبها [1] من النفس الرحماني لقيام الوجود . ثم رأيت حكمة الإنتقال والإتصال وإحتكام أمر الختم (٣٦) ، وكشف لي عن حكمة سعة الساعات من علم الكتاب ، وكشف لي عن إبطان المعية الذاتية وسريانها في سبق السوابق ، ولحق اللواحق .

وكشف لي عن قيام أسرار حروف الألف ، فرأيت قيام [2] إمتداد « الهمزة » بكل حقيقة خفيّة ، و « اللام » بكل عالمٍ كوني جليّ ، و « الفاء » بمعرفة كل معروف عند تعريفه . وقال لي : هذا السرّ لا يظهر إلا عند أفول قمر البشرية ، وتجلي شمس الروحانية . ثم قال لي : وفي ظهورها قوة « شين » المشيئة ، و « ميم » الكلام ، و « سين » السلطان في حجب السبحانية ، وهي ظُلَلُ الغمام التي بها إنجلى لأهل القيامة ، وبالنور قيام « نون » النبوة و « واو » الولاية ، و « راء » أحكام الربوبية في البشر لمظاهر مراتب الألوهة .

ثم كشف لي عن تجلي الوجه المحيط ، وعرّفني منشأ أجنحة جبريل عند الوحي ، وحققني في « قاف » قوته عند ذي العرش ؛ وأراني موقفه من إسرافيل عند تلقيه القول من اللوح .

ثم كشف لي عن معنى الذّرة المذابة وسريانها في كل ذَرَّة . ثم كشف لي عن العلم المنزل في الروح المرسل ، وأراني عيوناً ناظرة إلى ربها ، وحقق لي

---

(١) هبيب = هبوب .
(٢) ص : قام .

سر الازدواج والإيلاج ، وهباء الأمشاج . وأشهدني تطرقه من بطن الغيوب إلى أظهُر الشهادة . ثم قال لي : انظر إلى ينبوع ذلك . فرأيت نوراً ؛ فقال : هو « نون » أنانيتي . وهناك شهدت أسرارَ الحل والعقد . وكشف لي عن سر « ياء » الأنانية ، فإذا بنقطتيها قيام القوة والقدرة ، ومنهما سيلان البرين والبحرين . ثم كشف لي عن غوصان الولاية هناك ، واستخراج جوهر المعرفة منهما . وكشف لي عن مرآة بين البحرين ، فرأيت فيها وجه الروح المروّح للأرواح (٣٧) المنوِّر للأبصار ، وأدركت إنتشار فوحان الجلال والجمال المعطّر لكل كون بشري . وقال لي : وبه تكون القوى المنفوخة ، في اليافوخ . وقال لي : جعلت لصاحب هذه المرتبة جبريل الإلهام ، وإسرافيل الوحي ، وميكائيل الفهم ، وعزائيل الكشف ، حافِّين بعرش قلبه النوري لقمع عزازيل الوهم بأبابيل العلم اللدُنّيِّ . ثم كشف لي عن سر قوله : « لِمَنِ المُلْكُ اليومَ ؟ » ، وقوله : « لله الواحد القهار »[1] .

— ١٥ —

(موقف القطبية[2])

أوقفني الحق على بساط القطبية ، وقال لي : **الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهي ؛ وغوث الآن الزماني. أول ما أسْلِم له: التصريف في قطر نفسه حتّى يبلغ الأشُدّ ؛ ثم أسْلِم له ما وافقه من أقطار الأقاليم . ثم أسلم له الأرض ، ثم يسلم له الملك ، ثم يجمع له الملْكِ والملكوت .وهذا هو النائب الرحماني .** وقال لي : القطب يعرفه كل شيء حتّى أهل الغيب وعالم المحال وأهل الأرض البيضاء ، ويعرض عليه أحوال العوالم ، وصور أولى[3] العلم حتّى يَسِمها بطابع الرحمة ويَرَوْه بالبصر . وقال لي : القطب قلبه في كِنّ عالم الأزل ،

(١) سورة « المؤمن » : ١٦ .
(٢) من تعليقات المعلق .
(٣) ص : أولوا .

ومخدع الألوهة . وشخصه قبل كل وارد على الله في مركز الوقت على صفة بين كل عالم في برزخ بين القبضتين والدارين ، وبصره في أسرار الوجود ووجوه القلوب ، وهو نكتة إنسان العين في الأبد والأزل ، وهو المرآة لرؤية وجه الحق ، وعنده مقرّ قاب قوسين ، وقيام لواء الحمل .

وقال لي : القطب فاروق الوقت ، وقاسم الفيض ، وإليه مُفَوَّض أزِمّة الأمور . وقال لي : قلب القطب خزانة أرواح الأنبياء ، وله بكل وجه وجه . وقال لي : أرواح الأنبياء خزائن أسرار الحق . وقال لي : الكون كله صورة القطب . وأنا ذاته ، وبأنفاسه ظهور ألوان الشئون الذاتية ؛ وهو الباب الذي لا دخول ولا خروج إلا منه . وقال لي : فؤاد القطب شمعة نُصِبَتْ لفَراش أرواح العالم ؛ وسِرُّه نهر بستان زهر نَحْلِ العقول ؛ ونطاقه شَهْد حقائق المعارف الذي فيه شفاء أسرار المقَرَّبين ، وصلاح مشاهد العارفين ، وغذاء أفئدة الواصلين . وقال لي : نفس القطب صُوَرُ برزخ الشؤون الصفاتية ، وعقله إسرافيله ، ومن نفسه قيام عمود السموات الروحية والأرَضين الجسمية ، وإرادته المَأْثُرَة فيهما ؛ ومن اختياره هِمَمْ أهل زمانه . وقال لي : القطب الفَرْد الواحد في كل زمان الحقيقةُ المحمدية . ولكل زمان قطبٌ منها ، وهو خطيب سر الولاء بكلمة : بلى . وهو شمس عروس « أشهدهم » ، وساقي عُشّاق أشواق : « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني [1] » ، بأقداح راح : « من يُطِعِ الرسول فقد أطاع الله [2] » ، ومُشَنِّف سمع الجمع بلذيذ لحن : « أينما تولّوْا فثَمَّ وجه الله [3] » ، ومقيم شميم المحبين برَوْح نسيم : « وهو معكم » ، وحاكم معالم الوجود بسلطان : « أينما كنتم [4] » ؛ وهو كوكب ليل الفلك ، وقمر سماء الملك ، ونقطة حرف كلمة سورة الكتاب المبين .

---

(١) سورة « آل عمران » : ٢٩ .
(٢) سورة « النساء » : ٨٢ .
(٣) سورة « البقرة » : ١٠٩ .
(٤) سورة « الحديد » : ٤ .

(موقف التصريف)

أوقفني الحق على قيام التصريف ، وقال لي : انظر كنز القوة على المجاهدة [١] وما فيه من الخصوصيات العالية . وكشف لي في سلوكه عن نتائج الخوف والرجاء المخصوص [٢] بأهل الاصطفاء . وهناك نشقتُ هبوب نَسمات الأحوال على أهلها ، وأراني كيفية ترددها على السالكين . ثم كشف لي عن سر حفظ الوقت الدائم لأهل الحضور . ثم رأيت كيفية طلوع شمس العلم في نهار القرب بعين القلب ، وكشف لي عن حالة منشأ الأستار السبْحانية ، وحققني في الشهود في عين تلك الشمس . ثم أُشْهِدْتُ منزل القطب منها وكيفية إنتقال الأقطاب في المقامات ، وأبصرني منازلهم بعد الإنتقال من الحسّ وقبل الوصول إليه .

ثم أشهدني حالة الاستغراق ومقامات أهله ، ولجج أبْحُره ، ومواجيد دُرَره الغامضة وكيفية تناولها . ثم كشف لي عن صورة المحبة وحالة انطباعها في الأرواح السليمة وتعلقها في العقول الصافية . وكشف لي عن منشأ كنزها ، وكيفية تعلقه بالذات الأحدية وإتصافه بها حين الخلق . ثم عرّفني حالة طلب وجود العالم في حضرة العلم والعين ، وحققني بالمواهب والتصرف الأول ، وعرّفني كيفية العزْل والتولية لأهل المناقب وحالات اكتسابها . ثم ناولني زمام الإرادة ، وأشهدني تجزىء الاختيار ، ومقاماته في المريدين وارداته من المراد . وفتَح لي قُفْل منزل الأستاذية ، وولاّني مفاتيحه الغيبية (٤٠) في دار القربة ، وأجلسني على بساط الأنْس والمباسطة ، وأدار في مجلس الصحبة كؤوس العشق بأيدي حُورِ الموارد في مقصورات مخادع المشاهدة . ثم قال لي

---

(١) فوقها : في الله .

(٢) فوقها : في مرتبة ألا (لو) لوهية .

عند الشمول : ها أنت عرش الفوقية ، وإليك شرع الاقتفاء ، وفيك التجليات الدينية .

ثم كشف لي عن مراتب العقل الإنساني ومنازل تجلي القرآن فيه ، ومشارق شموس آياته ، ومغارب قيام الجسد بأوانه ، ورأيتُ مراقي المناجاة ، ثم طمح النظرُ لقبْلة الوجه في معراج تلك الصلاة ، فرأيتُ لكل قصدٍ سُلّماً [1] . ثم كشف لي عن مراتب الرسالة ومناصب الولاية ، وأراني مقعد الصدق . ثم حققني بحقائق الخلافة والنيابة ، وأمرني بالتصريف ، فرأيت أزمّة الأحوال ومرابطها في باب العزة . وعرفني حكمة [2] الحجب والوسائل . وأوقفني على كنز المدد ومجلس الاختيار وصفة الاختبار . ثم سرني بغاية قصوى وذروة عليا . وقال : هذا منزل الوفا ، وخانُ الصفا ، ومنهل اللقا ، وحوض البقا . ثم أكساني حُلّة القدم عند القدوم من طور آدم من سفر العالم ؛ وإذا بالحد في الصدر قد ارتقى مقرّ الذرّ على نمارق الوجود الذاتي وإليه نمارق الشهود ، وقد حفه بوارق السعود ، وسوابق العهود . فهناني بالاصطفاء ، وأوصاني بالاقتفاء ؛ ثم تلا : « وإنَّ إلى رَبّكَ المُنْتَهَى [3] » — قلتُ : حسبي وكفى .

— ١٧ —

(موقف الفناء) [4]

أوقفني الحق على بساط الفناء [5] ، فنظرت إلى الخلق وقد اضمحلت أوصافها عند تجلي الحق ، ورأيت « إلاَّ هُوِيّة » [6] قد عُدمت لما قام (٤١)

---

(١) ص : سلم .
(٢) اللفظ غير واضح تماماً في الأصل .
(٣) سورة « النجم » : ٤٣ .
(٤) عن الهامش .
(٥) فوقها : عندما حلت البقاء .
(٦) من : إلا هو (لا إله إلا هو) .

أمر الله وفعله . ثم رأيت اضمحلال الأعين بكل عين ، وتَجَلى نجم إنه : « كل شيء هالِكٌ إلا وجهَه [1] » . ثم قال لي : هذا العلم أول البقاء ، وآيته فناء كل شيء لاح من صور الكون . ثم نظرت إلى اليأس عند ترك الإرادات والإختيارات وقد مُحِيت الأسباب وذهبت أحكام الأسماء الإقتضائية . وقال لي : علامة من طلب الفناء غيبته عن شهود الضر والنفع ، وإذ لا يتحرك به ولا يجد فيه إرادة . ثم كشف لي عن الطمأنينة والسكينة ونسبتها إلى النفوس البشرية ، وفتح لي كنز الشرح للصدر وإنشائه ، ورأيت عمارة الباطن بالغنى عن الظاهر . ثم كشف لي عن سريد القدرة المقلّبة للقوالب . وكشف لسمعي عن صوت لسان الأزل حتى إلى الأبد ، وسر قوله : « لِمَنْ المُلْك » . ثم عرفني اليوم الوحيد المخصوص بالله . وقال لي : هذا اليوم يومي ، ليس فيه شركة الخلقي . ثم كشف لي منزل التوحيد حتى لاح نور اليقين [2] . فرأيت أوله بوارق الاستعداد في مقامات الشوق ، وآخره طوالع الإمتداد في منزل العشق [3] . ثم أراني مقامات الصُّوَّام من مزل الصمدية ، وكيفيـــة فطور صيامهم عند اقتباس رؤية غيوث مشاهدتهم . ثم رأيت طرق الوصول ، وقال لي : هو خطوة إلى السلك وأجزاء منه . ثم [4] كشف لي غاية البقاء والفناء من البرازخ ، وأطلعني منها على برزخ الأرواح ، ورقّاني منه إلى منزل « سورة الإخلاص » ، وفيه يبقى للعارف عينان [5] من بين يديه ومن خلفه . ورأيت فيه أهل الطاعة كالنجوم ، وأهل المعرفة كالأقمار [6] ، وأهل العشق كالشموس . ثم كشف لي عن كنز الخفاء وجواهر معارفه ، ومعارف مواقفه ،

---

(١) سورة « القصص » : ٨٨ .

(٢) ص : التقين .

(٣) فوقها : وما بينهما درجات السالك .

(٤) ثم : مكررة .

(٥) ص : عينتان .

(٦) فوقها : في السماء .

وحققت هناك : « ما من نجْوى ثلاثة إلا هو رابعهم [1] » . ومنه ناولني كأس الدعوة (٤٢) بشراب الأنانية على سماط النيابة فوق نهر الولاية دائراً « في صحف مطهرة ، بأيدي كرام بـرَرَة [2] » . فلما شربته تيقظت مني لِحسّي ، وحُجِّرت في جنسي .

— ١٨ —

(موقف الغوثية)

أوقفني الحقّ على مقام غوثية الوجود وسِرّ الإغاثة لكل موجود عند خروجه من بحر العدم . ثم كشف لي عن المعارف الغوثية وأرواح مشاهدها في الشاهدين ، وتحققتُ أسرار الصمدانية عند شهود أنوارها . ثم قال لي : انظر تفرّد الولاء ومسالك أهله ومعارجَ شرائعه وتمسكات عُرى الإيمان بأهل مبادئه . وانظر سلالمَ التوكل وإعتماد المجاهدين فيها . وانظر دروع الرضا ومحارمَ سيوف الشوق والعزم . وأراني حضرة المقاصد وأنهارَ شراب العز والإحسان ، وأدخلني منزل المنازل ، وأراني طرق الوصلة والقربة إليه للمتقرّبين من أهل الصفوة ؛ وفَتَح لي حَانَ الولاء ، وفيه رأيت شجرةَ « طوبى وحُسْن مآب » . وأسمعني هناك محاسن أصوات أهل المحبة تترنّم بأفصح المدائح وأوضح المحامد . ورأيتُ نَشْرَ حُلَل الرضا وكؤوس الصفا ، وهي دائرة على الواردين من أهل الكشف ، وفيها شراب النور والرؤية ومخاطبة الأسرار وسِماط اللقاء ومؤيد البقاء على كرسي الإرتقاء . فرأيت أعيانَ حقائق الوجود حافّةً به . ثم رأيت تجلي الوجه الأحَدي ، وإحاطةَ المعاني بجهاته . ورأيت شئون تجليات جماله ، وستور جلاله . ثم رأيت الهوية ومحاسن إلاّهُوِيّة [3] من مظاهر الألوهية في حضرة الأنْس وحظيْرة القُدْس .

---

(١) سورة « المجادلة » : ٨ .

(٢) راجع سورة « عبس » : ١٣ — ١٥ .

(٣) من : (لا إله) إلا هو .

وكشف لي غيومَ الأوهام عن شموس أسرار الظهور وسر قيام الحياة في المظاهر . ثم رأيتُ عهودَ الديانة والوفاء لأهل الصدق منها .

(٤٣) ثم أُتِي بِخلْعَة الغوثية ، وقيل لي : هي لبسٌ جديدٌ في كل آن . وأفرغ لي شراب العزّ بكؤوس الحب ؛ وقلّدني بسيف السرّ ، وحَمّل بين يديّ علم العالم ولواءَ الأعلام ، وأتى لي بحصان القوة وزمام التصريف مع جند الطاعة والإذعان ، وطومار المعارف يُتْلى في مواقف المشاهد . ثم قال لي : سِرْ بسم الله ، وادعُ إلى الله على بصيرة بإمارة أشرف الرسل . وفتح لي باب الغوثية ، فخرجتُ منه ، وعليه حاجب : لا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم ، وجيوش : إنّا لله وإنا إليه راجعون ؛ ونشر سر [1] : ما شاء الله كان . فتسربلت بالشان ؛ وأُمرت بنداء الأمان ، وضُرِبَتْ طبول : « نَصْرٌ من الله » ، وزعق نفير : المُلْك لله .

— ١٩ —

(موقف الحقيقة المحمدية) [2] .

أوقفني الحق على مرتبة بيان الحقيقة المحمدية ، وكشف لي عن حقائق الأسماء في مسمياتها العلوية . ثم قال لي : انظر إلى كل اسم من حيث صورتُه ومعناه ! فرأيتُ الأسماء الإلهية قامت في الأعين الثابتة . وقال لي : هي أربابها . وقالي لي رب الأرباب : الاسم الأعظم وسرّ الحقيقة المحمدية هو سرُّ قلبك وقطبُ وجودك .

ثم كشف لي عن جملة التجليّ الأول ومظاهر التجليات ومجمع [3] صور المربوبات ، وقال لي : تجدها عند كمال التخلق بالعبودية الأتم . ثم قال لي :

---

(١) ص : شتر .

(٢) عن الهامش .

(٣) جزؤها الأول مطموس .

وبها قيام سرّ الإمامة . وقال لي : والإمام هو القطب القائم في كل دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى . ثم كشف لي عن روحانية الإمامين [1] . فرأيت عبد الرب ناظراً دائماً في الملكوت ، وعبد الملك ناظراً دائماً في الملك ، وهما على طرفي القطبية المحمدية . وقال لي : هما سرّ الاسمين الكريمين [2] : الرحمن ، الرحيم . وقال لي : القطب هو أبنية الأسماء (٤٤) وراكزة الصفات ؛ وبه قامت أسرارُ الحروف وأبنيتها . وقال لي : أبنية الحروف سر نفسه ، وأبنية نفسه قام بكل ذي روح . وقال لي : الأرواح قامت بالقلوب ، وهي حقائق الأسماء . وقال لي: القطب هو اليد الفاعلة، والوجود كله اليدالقابلة .

ثم كشف لي عن صور العقل الأول ، فإذا هو شيء لا يُكَيَّف عند النظر ، وكليات الوجود مندرجة تحت إشراقه . ورأيته قد قابل شيئاً [3] مثله في الصورة ، وقد اشتمل على الجزئيات ، فقال لي : هي لوح القضاء ، والدرة البيضاء . وقال لي : الحقيقة المحمدية هي الرحمةُ التي وَسِعَتْ كلَّ شيء ، وهي أمّ الكتاب ، وحضرة العلم الجامع ، وإنسان العيان السامع [4] . ومنها كُشِفَ لي عن أسرار النور والوجود والعلم . فقال لي : كل ذلك مظاهرها وكلمتها الجامعة وصحيفتها الكاملة . وأراني خطاً فاصلاً [5] بين كل حقيقة منهن ، لتمييز المطلق من المقيد في الغيب والشهادة . ثم كشف لي منها عن نار العشق الأزلي والإتحاد العيني ؛ وأراني تعلقه في الهمم الإنسانية — وقال لي : هو إنشاء الإرادة ، وبه توجه الحب ؛ وقال لي : هو أصل كل موجود وعدته . ثم كشف لي عن ينبوع ذلك ، فإذا هي المركز والنقطة التي في فؤاد القطب المحمدي .

---

(١) ص : الإمامان .
(٢) س : الاسمان الكريمان .
(٣) ص : شيء .
(٤) فوقها : الناطق .
(٥) ص : خط فاصل .

ثم كشف لي — عن جانب الوادي المقدّس من أيمن الشجرة — نارَ الكليم . وقال لي : هي شعلة نار الكليم من سيناء ياسين . وكشف لي عن سرّ ابتلاعها كل مُنْحَرِقٍ وكيفية إبطاله وغاية حدّه فيها . ومنها كشف لي عن سر نار لطبيعة الموقودة في النفس ، وأراني كيفية اطلاعها على الأفئدة وأسرار تكوينها في الطبع وتكوين الطبع بها ، وكشف لي عن سر عرش الحقيقة المحمدية ، وقال لي : هو القلب الذي هو بيت عزتي ومخزن سري ومنبع نوري ومظهر سَعة علمي وسرير سلطة اسمي . وقال لي : قالبه الهيكل الذي بنيته بيدي ، وهو مجمع البحرين ، وقاب قوسين . وكشف لي فيه عن خزائن الرحمة وتنزّل الآيات ، وكيفية حلولها من غير ممازجة ، وسريانها في الأسماع والأبصار بسرّ التجريد في قوالبها . ورأيت حكم سريانها في مرآة الخيال (٤٥) وقيامها في مظاهر النبوة . ثم كشف لي عن إحاطة الولاية بالرسالة والنبوة ، وسر بقائها بعموم شمولها للخلق والحق . وأراني كيفية إطلاعها في صورة القيد . وتحققتُ خصوص مراتب قربها وجمعيتها في مظهر الإسلام والإحسان . فقال لي : ختصت النبوة بالإيمان ، كما اختصت الولاية بالإحسان [1] . وقال لي : الولاية مرآة الوليّ لرؤية مرايا وجوه الموجودات . وبها رَفْعُ حُجُبِ الظلمات ، تمييزُ كلّ ماهية وهيولاها ، وهي على حسب استعداد كل طالب . ورأيت جوه السعي منها . وقال : في الولاية مجموع صور الأعيان الثابتة تحت سخيرها . وقال لي : وبها يكون التجلي الذاتي والقصد الأول الأقدس .

— ٢١ —

(موقف الانسلاخ) [2]

أوقفني الحقُّ على مقام الإنسلاخ ، وكشف لي عن البرازخ الخيالية والمثالية

١) فوقها من المعلق : النبوة (بمقام أهل) الإيمان ، كما اختصت الولاية (بمقام أهــل) الإحسان .

٢) عن الهامش .

والعقلية وسر حدودها ومضايقها [١] . وقال لي : الوليّ ينسلخ من كل عالم إلى أعلاه حتى إلى الحقيقة المحمدية ، ومنها يتنزّل في كل عالم حتى إلى صورته وحِسّه [٢] . وقال لي : الإنسلاخ قوة تظهره وتخرجه من الخلق إلى الحق ، ومن الدنيا إلى الأخرى ، ومن كل عالم إلى آخر بالعلم تارة والعين أخرى . وقال لي : من زهد في شيء من الكون ما صحت معرفته فيه . وقال لي : معنى الفناء في « كل [٣] شيء هالك » ، والبقاء في « إلاوجهه » . ثم كشف لي عن أسرارالصلة والقرابة والرقائق الرابطة فيها ؛ وأراني أشعة شمس الحقيقة المحمدية في الكل . وقال لي : أول ما أبرزت الحقيقة المحمدية نوراً ، وجعلتُ مظهره في الخلق رحمة [٤] ، وبه ختمتُ الأسرار .

ثم كشف لي عن مظهر الجسم ، وقال : به يكون قيامُ العلم والهداية ، وبه وكلت العناية وارتباط الولاية . ورأيت مكتوباً [٥] عليه : « كتاب مسطور ، في رق منشور ، تنزيل من رب العالمين ، ولا يمسه إلا المطهرون » . وقال لي : وبه القسم في « هذا البلد ، ووالد وما ولد » . وكشف لي عن شخص المسيح ، وقال : هو الروح القدس . وقال : هو عن يمين الختم ، والخَضِرُ عن يساره ، وإلياس في مقدمته . وقال لي : هو سر اليتيمين في المدينة [٦] ، وبه أسرار القرابة تجتمع ، وله صحتْ الوراثة . وقال لي : هو المرآة لانعكاس أشعة شمس الرسالة والولاية [٧] ، وجعلت مظهره بالحكم الجلي ، وبه ختم الأمر العليّ . فطلبتُ منه زمن الظهور ، فأشار بالقرب المنظور في الحـــال

---

(١) فوقها : وكيفية خروج اللطيفة الإنسانية من كل صورة إلى أخرى ، أو من كل عالم إلى آخر ؛ وحققني بالقوة الفعالة من حينئذ ومنشأها الأصلي .

(٢) فوقها : ويخرج منه متى شاء بروحانيته .

(٣) فوقها : آنة (كل ...) .

(٤) فوقها : وسروراً .

(٥) ص : مكتوب .

(٦) راجع سورة الكهف : ٨٢ .

(٧) فوقها : وكل ولي إذا صفت مرآته (وجعلت ...) .

المشهور . فأقيمت الصلاة . فتقدم في المحراب علاه ، وافتتح بفاتحة الكتاب مع جهر الخطاب ، وقرأ : « إنه لعلم للساعة [1] » ؛ ثم ركع وسجد بالجماعة . ثم كرر القيام حتى إلى السلام .

— ٢١ —

(موقف مفاتيح الغيوب) [2]

أوقفني الحق على أسر مفاتيح الغيوب العندية ، فرأيت آثار الأسباب تجري بحركاتها . ثم قال لي : انظر إليها ! فكل مُطْلَق منها له وجه إلى القيد المسبب ، كما أن كل مقيّد له وجه إلى الإطلاق المجرد . ثم نظرت بالاعتبار للشيء الواحد هناك ، فإذا هو من وجهٍ مطلقٌ ومن وجهٍ مقيدٌ . ثم قال لي : ما كان للخلق [3] فهو مقيد ، وما كانَ لوجهي فمطلق حتّى عن الإطلاق . ثم قال لي : كل مدرك فمقيد ، إلا ما كان في مقام الأحدية .

ثم كشف لي عن مقام [4] الأحدية ، وقال لي : هذا جَمْعُ الجمع في مقام : « أَوْ أَدْنى » ، ويومه الطامة الكبرى .

ثم كشف لي عن مجلى حقيقة الحقائق في مقام الواحدية ، وقال لي : هي غاية الغايات للمساكين ، ونهاية النهاية للواصلين من مقام « قاب قوسين » ، وبها جمع الفرق في مجمع البحرين .

ثم كشف لي عن مَجْلى عالم الجبروت ، فرأيت الأرواح القدسية سابحة في أنهار الصفات .

---

(١) سورة « الزخرف » : ٦١ .
(٢) عن الهامش ؛ وجوارها بالقلم الأحمر : مكنوز أسرار القلوب .
(٣) فوقها : نسبته .
(٤) فوقها : مجلى .

ثم كشف لي عن مجلى عالم الملكوت ، فرأيت أسرار : « المدَبِّرات أمراً[1] » قامت برتبة الربوبية .

ثم كشف لي (٤٧) عن مجلى عالم الملك ، فرأيت صور مواليد عالم الحس وغرائب صور المثال والخيال . ثم قال لي : وعنهما كثرة أنواع الأجناس تنمو كل آن بلبس جديد .

ثم كشف لي عن مجالي عالم البرازخ التي بين الوجوب والإمكان والوجود والعدم . ثم قال لي : ومن ذلك منشأ عوالم الجمال المطلق وطيف الخيال يتجلى من الهوية المطلقة إلى صُفّة[2] الأهواء والأضواء المعنوية .

ثم كشف لي عن الحروف العالية والسطور الأزلية وأراني مظاهر منازلها وأبراج كلماتها وانتقال شمس المعنى في سماء مسطورها ، وهناك محو الموهومات لصحو المعلومات . وعن هذه المرتبة تقوم أحكام العبودية واكتساب الأخلاق الربانية والأوصاف المحمدية . ثم رُفِعَ ضباب العادات وقشعت غيوم المقاطعات ، فظهرت النفس ، ورفعت عن خصال الرسوم والأخذ من الرقوم ، وأشرقت بقوة أسرار الاتحاد ، وتوحّدَتْ بالأخلاق المعنوية من سر الوحدة وإزالة ليل الكثرة .

ثم أعطاني هناك مفتاحاً خاصاً ، من سر الاندراج للأشياء عند رؤية العين ، ففتحت به مغالق الأبواب مع الترقي في غيب الغيب والتدلي لعين الأين ، وشهدت كل شجرة كونية مندرجة في ذرة نواتها المشهودة . وهناك أشهدني مراتب الملائكة المهيمنين[3] وطبقات قرباتهم وأطوار ما ينتهون إليه من التجلي في عالم الألوهية . وهناك لحقني أسرار الدَّهَش ومقامات الحيرة لما كشف لي عن طبقات إيمانهم . وأراني طبقات إيمان أهل الحس وطلبهم معرفة الرب من

---

(١) سورة « النازعات » : ٥ .
(٢) مشكولة في الأصل .
(٣) ص : المهيمون ؛ أو : المهيمين ؟

عالمِ الإنس . وحققت توحُّد إيمان ذوي العقول في غيب وَحْدة أحدية الحق الصِّرْف .

— ٢٢ —

[٤٨][*] (موقف سفر السالكين)[١]

أوقفني الحق على نهاية سفر السالكين ، وقال لي : هذا مقام الولاية ، وهو انتهاء سفر السالكين إليّ . وأول السلوك الخلاص من القيود ، وهو إزالة

(*) ورد في هامش هذه الصفحة ما يلي بخط مخالف :
« موقف العالم (وفوقها بقلم أحمر : النقطة) .
أوقفني الحق على قيام صورة العالم بالاسم الباطن الظاهر ، فرأيت العالم قيامه كله بهذين الاسمين ، وهو موجود ما بين المحيط والنقطة على حسب مراتبه وصغر أفلاكه وكبرها . ورأيت الأقرب إلى المحيط أوسع من الذي في جوفه . فيومه أكبر ما في الزمان ، ومكانه أوسع ما في المكان ، ولسانه أفصح ما في الأشخاص — لأنه إلى التحقيق بالقوة والصفاء أقرب . ولما انحط عن العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كرة الأرض . ورأيت كل جزء في كل محيط يقابل ما فوقه وما تحته بذاته بلا زيادة ، وإن اتسع الواحد وضاق الآخر . والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم ؛ والنقطة مع صغرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بها بذاتها . ورأيت أنه كلما علا الإنسان عن مركز الطبيعة خرج إلى الصفاء الشفاف ، وأدرك أنوار العلوم وأطوار التجليات . وكلما هبط إلى طبيعته حجب عن الصفاء لزيادة الكثافة الراكدة في أرض الكون الحاجبة عن شهود التجلي النازل في الصفاء إلى المحيط ، ومن المحيط إلى النقطة . فقال لي : هذا علم البدء والإعادة . وقال لي : ولهذا الكدر الذي في عالم الطبع منعت أرباب القلوب من تناول شهوات النفوس والشبهات الشرعية ، واستعملوا الورع فيما يرونه ويسمعونه ويأكلونه ويشربونه (ص : يروه ويسمعوه ويشربوه ويلبسوه) ؛ وإن كانت حلالا . وقال لي : وإنما لم يمنع من نيل الشهوات في الآخرة ، وهي أعظم من شهوات الدنيا ، لأنها لا تمنع من رؤية التجلي الإلهي . وقال لي : التجلي الإلهي في الآخرة يكون على الإبصار الإنساني ، والشهوات لا تمنع الإبصار . وقال لي : التجلي هنا في الدنيا إنما هو على البصائر والبواطن دون الظواهر ، وهي محل الشهوات : وقال لي : لا يجتمع التجلي والشهوة في قلب واحد . وقال لي : لأرباب الشهوات تجليات مخصوصة لما تشتهي أنفسهم وتلذ أعينهم » .

(١) عن المعلق ، وبعدها بالقلم الأحمر لمعلق آخر : « ونهاية مقام الواصلين » .

أزل العين الظاهر . وقال لي : السلوك عبارة عن الدخول في المقامات الشهودية ، والمنازل الوجودية ، والحضور في المراتب الغيبية ، والدرجات الكشفية ، ولو بصورة العلم . وقال لي : تمتحى [1] صورة العلم عند العين ؛ والشوق أوله والعشق آخره . وقال لي : الأسماء صور معقولة في حضرة العلم الذاتي . وقال لي : العلم هيئة معنوية كلية قابلة للفيض الذاتي الأقدس . وقال لي : الأقدس هو البريء من شوائب نقائص كثرة الإمكان . وقال لي : كلٌ تجلٍ أول ظاهرٌ بمفاتح الغيب من حضرة القدس . ثم نظرتُ حضرة الأعيان ، فإذا الاسم الباطن في الوجود الذهني قائم بصورة العلم ، والاسم الظاهر في حضرة العلم والعين محيط . وقال لي : كل عين ثابتة في العين ، محيطة بماهيات الجوهر والعَرَض ، وإليها نسبة الجمع والفرق .

ثم كشف لي عن قيام حقائق الأعيان الثابتة ، فرأيتها قائمة في المواجيد كقيام الروح في البدن . ثم كشف لي عن سر البرزخ القائم بين الجوهر اللطيف الروحاني ، والكثيف الجسماني ، فرأيته معنى ثالثاً ، وبرزخاً جامعاً ، وعالماً ثابتاً في الوجود ، وعند الشهود يكون وجوده . ومنه كشف لي عن الظلال الساجدة في السموات والأرض ؛ وكشف لي عن سر قوله تعالى : « ما ترى في خَلْق الرحمن من تفاوت [2] » .

ثم كشف لي عن برزخية **الإنسان الكامل ، وقال لي : هو الوجه لكل وجهة ، وهو**[3] **مولاها ، وهو الجامع لأحكام الوجوب والإمكان . وهو مجمع البحرين : أي الظهور والبطون . وقال لي : هو صاحب درجة الاعتدال ومنصب النقطة والعلة ، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى ، والآخر من حيث الصورة . وقال لي : (٤٩) الإنسان طابع علامة الأسماء ؛ وهو الختم**

---

(١) امتحى = امحى .

(٢) سورة « الملك » : ٣ .

(٣) هذه الواو مكشوطة ، ونرجح أن يكون الكشط من المعلق .

المذكور بسرّ الإمْداد والاستمداد ، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة .

ثم كشف لي عن تاموره الأزلي ، (فـ) قرأت قوله تعالى : « فإذا سوَّيتُه ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين [1] » ، لمعنى قوله : « إن الله خلق آدم على صورته » .

ثم غُيِّبتُ في حضرة جبروتية ، فكشف لي عن الأشياء في النور الحقيقي ، ورأيتها هناك بعين العلم ، لا الصورة . ثم قال لي : هي قوى رقائق الاسم الظاهر ومعاني مظاهره التي هي أطوار النور . ثم قال لي : النور مُنَزّه عن الكون واللون وإضافة العالم .

ثم رأيتُ النور الوجودي منه ناشئاً [2] . وقال لي : النور الوجودي أصل فرع كوني . ورأيتُ الكونَ كله هناك نورٌ وظلمة . وكَشَفَ لي عن نورٍ برزخي بينهما متنوع البدع في الأجناس ، وبه تميّزت مراتب الظهور والبطون ، والنور والظلمة . وقال لي : فوقه غاية انتهاء السالك . وقال لي : لا يوجد هذا إلا عند تجلي غيب الوجود في هوية السالك ، وذلك كمال بروزه فيه بالجلوة ، فأوّله منازل الأعيان الثابتة ، ثم الأرواح اللاهوتية ، ثم عالم الجبروت ، ثم الملكوت ، ثم الأثير ، ثم الحس والمواليد ، ثم الطبائع والعناصر المعنوية كالخيال والمثال ، ثم إلى النفوس والعقول ، وبه يتم النزول من ذات الوجود ، ثم يبتدىء بالعروج إليه من حيث الأحَديّة في مرتبة الفناء عن العـالم .

وهناك رأيتُني كوناً جامعاً ، فأقمتُ ولا زمان .

ثم كشف لي عن الذات من حيث الربوبية ، فإذا هي الطالبة في صور

---

(١) سورة « الحجر » : ٢٩ .
(٢) ص : ناشي .

المطالب مستورة في صورة العالم . ثم كشف لي عنها في مرتبة الواحدية ، فرأيت أسرار الأفعال (٥٠) قامت بآثار التجلي من مدبرات كواكب الصفات في ملكوتها . ثم كشف لي عن انعكاس شعاع شمس تجلياتها في الكليات والجزئيات ، وأراني أسرار إشراقها وغروبها في الأشياء .

ثم كشف لي عن صورة القلب من حضرة الإنسان . فلما أحضرني به رُفِعَتْ حُجُبُ الأكوان وبرز الوجه الواحد ، فشهدته ؛ ثم رُفعت الرؤية وتوحّد المعنى بعد رفع الأضداد الذاتية والأوصاف المتعددة . ثم غُيِّبَت الأسماء ومسمياتها في صورة القلب ، وكشف لي عن سر الاندراج وقال لي : انظر اندراج الأشياء في القلب الحقيقي كاندراج الجسم في الروح . ثم هناك سُلّم إليّ قلم وطرس وسبحة جوهر الهباء ، ومداد الهيولى فوق كرسي العناية . ثم قال لي : هذا انتهاء السالكين ، ونهاية سفر الطالب . وهنا يكون إسفار معنـــاه .

ثم كشف لي عن أسرار تنزّل الروح الأمين على القلب المكين ومرقوم : « يا أيتها النفس المطمئنة ! ارْجعي إلى ربّك راضيةً مَرْضيّةً [1] » . ثم قال لي : « وكل شيءٍ أحصيناه في إمامٍ مبين [2] » .

— ٢٣ —

(موقف معارف مناهج العارفين) [3]

أوقفني الحق على بساط مناهج المريدين ، ثم قال لي : العارف من جعلتُ قلبه لوحاً منقوشاً بأسرار الموجودات ، وأمددته بنور حق اليقين . وقال لي : اليقين نور يُدْرَك به حقائق تلك السطور على اختلاف أطوارها من أسرار

---

(١) سورة « الفجر » : ٢٧ — ٢٨ .

(٢) سورة « يس » : ١١ .

(٣) عن الهامش ؛ وبعدها : « ولطائف مباهج المشاهدين » .

الأفعال . وقال لي : الإدراك للمعاني سر خفي من أنوار القلب القابل للوُسْع الإلهي ؛ فلا تقع حركةٌ ظاهرة ولا باطنة في الملك والملكوت إلا ويكشفها ببصيرته الثاقبة بإيمانه وعين عيانه ، فيشهدها كشفاً وعلماً . وقال لي : العارف كونه في الملك كالشمس في الملكوت : لا يطاق النظر إليه . وقال لي : العارف هو الذي يُكْمِل الأعمالَ بالعلم ، والأحوالَ بالسر ، والأفعالَ بالأدب . وقال لي : العارف تارة يكون حاضراً بلطائف العلم ، وتارة غائباً [1] بشواهد الحقيقة (٥١) ؛ وبهذا هو الغريب بانقطاع النِّسَب والإضافات بينه وبين مولاه . وقال لي : غُرْبة العارف محوُ الرسم وسقوط الأين ، وهو الذي يكشف له عن بواطن الأمور . فيدركها جملةً بالكشف وتفصيلاً بالفراسة ، فيخاطب الأرواح من حيث الوضع ، والأشباحَ من حيث التركيب برموز الإشارات والعبارة الشرعية والعُرفية . وقال لي : جَمْع العارفِ سقوطُ تفرقته ومحوُ إشارته ، ووصولُه استغراقُ أوصافه وتلاشي نعوته ؛ وغَيْرة العارف أن لا يَعْرِف ولا يُعْرَف ، فإنه من عرف أحداً لم يعرف الأحد . وقال لي : من خرج بالمعرفة إلى الخلق قبل وجود حقيقته فهو مفتون ، ومن بقي عليه من نفسه بقيةٌ لم يصل إلى الحرية . وقال لي : المقَرَّب مسرور بقربه ، والمحب مستعذِبٌ بحبه . وقال لي : الإخلاص هو أن يغيب عن السالك جميعُ الخلق في شهود حقه . وقال لي : مَنْ نَظَرَ المكَوَّنات نَظَرَ إرادة وشهوة حُجِبَ عن المكوِّن . وقال لي : ما بان عني أحدٌ من حيث العلم والقدرة ، ولم يصل إليّ أحدٌ من حيث الذات والصفة . وقال لي : الإخلاص ما خفي عن النفس درايتُه ، وعن المَلَك كتابتُه ، وعن الشيطان غوايته ، وعن الهوى إمالته . وقال لي : العارفون [2] عيشهم طيِّبٌ في الدنيا : أبدانهم مُنَعَّمَة بالتمتع بالأثر ، وأرواحهم متمتعة بالنظر . وقال لي : العلم غُنْم ، والصمت نجاة ، واليأس راحة ، والقناعة غنى ، والزهو عافية . وقال لي : نسيانُ الحق

---

(١) ص : غايب .

(٢) ص : العارفين .

خيانة ، والاشتغال عنه دناءة ، والحضور معه جَنّة ، والبُعْد عنه نار ، والقرب منه لذة ، والحجاب حَسْرة ، والأُنْس حياة ، والإيحاش موت ، والخمول نعمة ، « ولكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلِّيها ، فاستبقوا الخيراتِ ؛ أينما تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً [1] » .

— ٢٤ —

(موقف الأسماء) [2]

أوقفني الحق على بساط الأسماء . وأولُ ما كشف لي عن مرتبة الأحَدية . فرأيتها وقد استغرقت جميع مراتب الأسماء والصفات والخلق والأمر . فصُعِقْتُ ما شاء الله ؛ ثم أفقت فأثنيتُ على الله ، فقال لي : هذا مقام جَمْع الجَمْع ، ومنه حقيقة الحقائق . وليس هنا مِنْ حال القرب والبُعْد والوصل والفصـــل .

ثم كشف لي عن مرتبة الواحدية . فبرزَتْ لي مظاهر الأسماء مستمرَّة الأعيان طالبة الحكم في حضرة الربوبية . وقال لي : في هذه الحضرة يكون النزول إلى سماء الدنيا في ليل الغيب . وبسِرّ الربوبية تعيّنت مراتب الأسماء والأفعـــال .

ثم كشف لي عن مرتبة الهوية ، فرأيتها تعينت بالاسم الباطن . ثم قال : هو ربُّ الأعيان الوجودية ، وبه مَدَدُها .

ثم كشف لي عن أصول الوجود ، فرأيتُ الاسم : «الرحمن» على عرشه ، قام على كل نفس . ونظرت إلى العرش فانجلى لي نور الأرواح عنه كالقناديل . وهناك رأيتُ القلم الأعلى ولوحَ القضاء وأمَّ الكتاب على دُرَّة من ذلك العرش . وقال لي : هنا مرتبة الجمع والتفصيل .

---

(١) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

(٢) من المعلق ؛ وبعده بالقلم الأحمر : « وما فيه من المقام للأسماء » .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « الرحيم » ، عند كرسي الإرادة . وعنده رأيتُ اللوح المحفوظ ، لوح الإرادة ، ومنه أشعة أسطر علم الحق تلمع من حروفه العالية . وقال لي : منه تعيّن مرتبة الجلال والجمال وتنزل الكتاب المبـــين .

ثم كشف لي عن مرتبة المحو والإثبات ، فلاحت لي مظاهرُ النفوس المنطبعة واستعدادات أجسامها ، وخزائن أرزاقها ، ومراتب السعادة والشقاوة لها . وهناك رأيت الهيولى القابلة ، وعرّفني حكمة النشأتين ، والتدبيرَ في ذلك .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « العليم » و «المصوِّر» ، فرأيت الأنفاس الروحية والأنفس الناطقة (بارزة النفخ من حضرتها) [1] وأراني حكمة (٥٣) النفث من روح القدس وسر الأصوات المائرة والأرواح المجردة والعقول الكلية (ناشئة كلها من حضرتيهما) [2] .

ثم كشف لي عن الخيال الصوري ، وأراني كيفية قيد الأرواح به وبعثها منه . (وقال لي : كل ذلك من حضرة الاسم العليم والمصوِّر [2]) .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « الظاهر » ، فرأيتُ عالم الشهادة ودوائر الظهور في الأجناس والأنواع : أعراضها وجواهرها . وقال لي : كل جوهرٍ ذاتٍ في نفسه ، وكل عرض صفات فهو من حضرة الاسم الظاهر وإليه معاده . ثم نظرتُ إلى مرتبة الإنسان من الاسم الظاهر وكون مراتب الأسماء والصفات في وجوده ؛ وكشف لي عن تجلي حكم الألوهة والربوبية بقيام عينه . وقال لي : كونه الجامع [و] هو النسخة المنتخبة من الكون .

ثم تجلتِ لي الآية : « فارْجع البصرَ هل ترى من فطور ؟ » ثم « ارْجِـعِ البصر كرّتين ينقلبْ إليك البصر [3] » .

---

(١) يجوز أن تكون زيادة من المعلق ، أو تكون من الأصل وأضيفت بالهامش .

(٢) الأرجح أن تكون هذه الزيادة من المعلق .

(٣) سورة « الملك » : ٣ — ٤ .

ثم أتى لي بدابة فركبتها وأعطيت زمامها ، ولها أجنحة كثيرة الحركة . فسفرت لحسّي بين أبناء جنسي .

ثم غلق باب سماء الأسماء ، وقيل لي : سِرْ باسم الله ، « فأينما تُوَلُّوا فثَمَّ وجهُ الله [1] » ، ونادى منادٍ : « وما النصرُ إلاّ مِنْ عند الله [2] » . ولما انقلبتُ لأهلي ، وشعرت بخزوي ، صرتُ بنور الله سميعاً بصيراً ، وأنبأتُ لمن كان مطيعاً ، وناديت بلسان الأسماء : يا أهل الأرض والسماء : « أينما تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً [3] » .

— ٢٥ —

(موقف إيجاد الروح) [4]

أوقفني الحق على مقام إيجاد الروح فرأيته مباشرةَ أمْرِهِ بنعت الفيض الأول على عرش الألوهية . ثم كشف لي عن صنعها . فرأيته عند تجليه بذاته لذاته لرؤية مظهر صفاته في كون جامع . ثم قال لي : هي تلطف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال . ثم قال لي : كان وجودها من حضرة العلم والإرادة في منزل القضاء والحكم بمظهر القدرة .

ثم كشف لي عن الروح ، فرأيتها في صورة معناها بالبصيرة مجمع محاسن الأوصاف الذاتية (٥٤) وهي قائمة بسناء التقديس من شعاع شمس المحبة والمعرفة . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي مجمع نعوت الأسماء الذاتية والصفاتية عند ظهورها من الغيب المطلق . فصورة العقل البسيط عند خروجها من الكاف والنون . ثم قال لي : والعقل اسم أول مظاهرها . ثم قال لي :

---

(١) سورة « البقرة » : ١٠٩ .
(٢) سورة « آل عمران » : ١٢٢ .
(٣) سورة « البقرة » : ١٤٣ .
(٤) عن المعاق ، وبعدها خط أحمر : « وما فيه من أسرار الفتوح » .

الكاف [١] هي الإرادة ، والنون هي القدرة . ومنها بروز كل كون وجودي .

ثم كشف لي عن صورة الروح هناك ، فرأيتها مزينة بزينة (الأنوار مُجَمَّلة) [٢] بلباس حُلّة القِدَم ، طائرة في الجسم بأجنحة الديمومية . ثم قال لي : انظر إلى صورتها ! إنما هي مجموع الأسماء والصفات بنيت بأيدي الأفعال الذاتية . ثم قال لي : وبهذا خرجت عن الحد والكمية وقيد كيفية الكون .

ثم كشف لي عن قوة سريانها في العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية . وقال لي : إنما هي بقدرة ممات الجلالة وسر (معاني) [٣] الرحمن الرحيم . ثم كشف لي عن قيامها بالأمر الإلهي . وقال لي : إنما قوة فعلها به ، وبه استقرّت من الأزل [٤] . ثم أراني تنقلها في الأبراج والمنازل والأفلاك الكورية والأدوار الزمانية . وعرّفني انتقالها من كل صورة كونية ناسوتية إلى أخرى بصفة غير الصفة الأولى مع توحّد العين ، حتى إلى الإنسان ؛ فكانت كمصباحٍ في في مشكاة تمّ إشراقه . ثم قال لي : وكمال تجليها بالاسم الرب النور . ومن هذه المرتبة عَرَفَتْ بارئها ، ولتأييده إيّاها بالقربة الكاملة إليه هنّأها ؛ ثم عرفَتْ نفسها بمجموع صفات العبودية . وقال لي : صفات العبودية هي مرتبة الخضوع للخالق تعالى . وقال لي : لما خَرَجَتْ الروحُ من الغيب كانت لابسةً أنوار التوحيد ، وناظرةً بعين المعرفة التامة لبارئها . ولا زالت مشاهدة في كل عالم حتى في عالم الشهادة . وقال لي : عالم الشهادة جُعِل محل جلوة الروح بأصناف الصور المعنوية والحسية بنفسها على نفسها مزيّنة بالآداب الألوهية [٥] . وخروجها لقيام العبودية ، وإسكانها القلوب القابلة الإنسانية إنما هو لمشاهدة

---

(١) ص : الكافي ، وهو تحريف ظاهر . – ويقصد الكاف والنون في : « كن » .
(٢) يظهر أنه زيادة من المعلق .
(٣) يجوز أن تكون من زيادات المعلق .
(٤) فوقها : « في عين (الأزل) » .
(٥) ص : الأولهية .

التجلي ، والمعرفة للمتجلي بالنور الأزلي . ثم قال لي : وبالنور الأزلي طبعَتْ وبتلك [1] الأنوار تحبَّبَتْ لأهل الإيمان . وكانت السفير بالنفحات الربانية والقربات الأنْسية [2] في كل نفس . وقال لي : الروح هي المرآة لانطباع الوجه من الجهتين . وبها يرى الوجه على حسب منزله ومقامه ومعناه الباعث له .

ثم كشف لي عن سر سكون « نون » الإنسان الأول (٥٥) ، ثم قال لي : وبهذا السكون كان ظهوره بحقائق الأكوان وقوابل العوالم من العلم إلى العين بالمعنى والصورة . ثم قال لي : الروح الإنساني هو الاسم الأعظم على سائر المظاهر الأسمائية ، و « ياسينه » كان سَفَرُ إسرافيل وجبريل بالأمر الإلهي [3] . ولسلطانه سخّر الله ما في السموات والأرض جميعاً منه ؛ وعليه مدار الدنيا والأخرى والجنة والنار واللوح والقلم ووجود كل شيء .

— ٢٦ —

(موقف الفقر المطلق)[4]

أوقفني الحق على أسرار الفقر ، وقال لي : الفقر سرٌّ لاحقٌ لكل موجود ومعدوم في الخلق . وعند شهود الكون يكون وجوده .

ثم كشف لي عن عزة القدم الأعلى وذلة العدم الوجودي . ثم أراني العشق الإنساني منزلةً بينهما . وقال لي : وبه كان ظهور العدم وعدم الوجود ، وهو عرش الإمكان .

ثم كشف لي عن سر التوحيد ونسبته إلى الله تعالى ، وسر المعرفة ونسبتها إلى الإنسان ؛ وأراني المحبةَ علاقةً بيننا وبينه . وفيها رأيتُ تعيين المراتب بأجمعها.

---

(١) ص : بذلك .
(٢) مضمومة الهمزة في الأصل .
(٣) س : إلهي .
(٤) عن المطلق ، وبعده بالخط الأحمر : « وما به هي السر المحقق » .

ثم كشف لي عن الفناء المطلق الذاتي ونسبته إلى مراتب الأحدية خاصة . ثم رأيت حضرة الفقر محيطة بطرفيه . ولما كشف لي عن الفقر رأيته احتياجاً ذاتياً [١] بلا تعيُّن . ورأيت فيه مراتب : مراتب [٢] جلالية وجمالية . ولما كشف لي عن الفقر الإنساني رأيته صراطاً مستقيماً [٣] بينه وبين رب العالمين ؛ وبه الكمال المطلق .

ثم كشف لي عن الوجه وسواده الأعظم . وقيامه به في الدارين . ثم قال لي : وبه سيادته عند عدم السواد . (وقال لي : أغنى الأغنياء من بدت له حقيقته من حقه ؛ وأفقر الفقر من سُتِرت عنه حقيقته . وقال لي : الفقر أمارة على التوحيد . ودلالة على التفريد . وقال لي : الفقير من لا يشهد سواه ، ولا يرى إلا إياه . وقال لي : الفقر فخر ما دام مستوراً [٤] . فإذا ظهر ذهب نـــوره) [٥] .

ثم كشف لي منه عن منزل الألوهة . وقال لي : هذا محل الأمانة لتأدية كلٍّ ذي حق حقّه . ثم قال لي : انظر إلى منزل نَفَس الرحمن ! فرأيت كلَّ رقبة قامت في الكون لها رقبة منه . فإذا جاوز الشيءُ حده من نفسه ظهر ضدُّه . ثم أراني **الحقيقة الجامعة للأضداد من الذات الإنسانية** . ثم قال لي : **وبه مجمع الأضداد ، وفيه منزل الحرية** . إذا وصله السالك وجد الفناء المطلق.

ثم كشف لي عن نسبة الفقر إلى الإنسان ، فرأيته يتعلق ببشريته حتى إذا بدا منزل الغنى من روحه الأعظم تَمَّ فقرهُ . ودام دهره ، ولَقِي [٦] ربه ، واستراح قلبـــــه .

---

(١) ص : احتياج ذاتي .
(٢) أو تكون مكررة ؟
(٣) ص : صراطاً مستقيم .
(٤) ص : مستور .
(٥) الزيادة عن الهامش وبعدها : صح ، كأنها تصحيح من الأصل .
(٦) ص : لقا ، فيصح أيضاً أن تكون : لقاء .

(موقف الاصطفاء)[1]

أوقفني الحق على مقام الاصطفاء ، وحققني بتصفية اللطيفة الإنسانية من الوراء ، وتخلّقها بالحقيقة الأولى . وقال لي : كل ذلك علّته المعرفة لذوي الحجـــا .

ثم كشف لي عن مراتبهم في مقام الوليّ . وأراني كتاب كل فردٍ منهم . وما قُدِّر فيه من أسرار القضاء ؛ ثم أشهدني ترتيب الحقائق وبروزها بالوجود إلى الدنيا وكيانَ أعيانها من منازل السخط والرضا . ثم قال لي : كلها علل وأسباب لوجود الخليفة في مظهر الصورة الإنسانية في الملاء .

ثم كشف لي عن الطرق التي شرعها لسلوك العقلاء ، وأطلعني على ما في مبادئها وغاياتها من صور المطالب المعشوقة للطالبين من الظلال والهواء . ثم قال لي : هي دواعي صفاتي لعودتهم من موطن ذاتي .

ثم كشف لي عما هنالك من صور المكر الموجب للوقوع لهم في الخطأ والحالة الموهمة للصواب ؛ وما السر الذي يوهم السالك بحالة المتاب . ثم عرفني المخادعة لهم في صور مطالبتهم إياه . وحققني منزل القربة للروح القدسي ، والمنزل الأنفَس للعقل الكلي . والمحل للروح الأعظم ؛ وأراني الأرواح البسيطة والمركبة وكيفية استمداداتها من روح القدس ، وهو من الروح الأعظم . وقال لي : الروح الإنساني أخصُّ مسكنهِ وأكرمُ مكمنِه . وقال لي : **الإنسان الكبير هو الثمرة من عرش الشجرة الكونية ، وهو الوجه الذي به عُرِفت الصورة الوجودية ، وبه خُصَّ شهود معرفتها .**

ثم كشف لي عن سر دقيقةٍ في قلب **الإنسان الكامل** كالشمس في فلك البروج . ثم قال لي : إليها نهاية عروج السالك في نفسه . ولم أتمالك النظر إليها .

---

(١) عن المعلق ، وبعده : « وما به من أسرار الاقتضاء » .

وكشف لي عن كل دقيقة كونية ، فإذا هي منجذبة إلى تلك الحقيقة . ثم قال لي : هذه مرآتي لوجهي ، وهي أول (٥٩) تجلٍّ برز وبرق في الخلق الأول . ولما نظرت المرآة رأيت وجهاً ينظر نفسه [١] في مرآة صور الموجودات سارياً [٢] في رقائق الكون ، جامعاً [٣] لحقائقها ، غير متجزّىء ، نامياً [٤] على صراطه المستقيم حتى إلى عين تلك الشمس المستوية في عرشها المحيط الجامع لعالم التخطيط .

ثم سمعت صوتاً من عرش الألوهة [٥] يقول : « أينما تولوا فثمّ وجه الله » [٦] .

ثم كشف لي عن شجرة العلم . فرأيت فيها لوح الآيات عند سدْرة المنتهى . وهناك رأيت عواصفَ أرياحٍ تهب بنفحات الجود . وأطلعني على كل سر مقبول ، وقال لي : إلى هنا « يَصْعَدُ الكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه [٧] » ؛ ومن هنا يتنزّل الأمرُ على من يشاء من عباده . ثم قال لي : كلّ سرٍّ وجودي وتجلٍّ شهودي يتزل على عقل إنما هو من هذه الحظيرة القدسية يُلْقى ، وإلى سُوحها يَرْقى . وقال لي : كل التجليات عندها تكون من مقامات البسط والأنس في مظهر الجمال المطلق ، وعندها تحصل الرؤية والكلام من غير دَهَشٍ ؛ ومنها إذا رَقِيَ السالكُ ينكشف له النور القلبي ، يخلع عليه الخِلَع من حُلَل الأرض البيضاء ؛ وعندها ترك قوالب الخلق والأمر . وقال لي : والراقي هذا المقام يعطى أسرار صفة الكلام ، فلا يسمع

---

(١) فوقها (وهو) في ...
(٢) ص : سار ، والوصف يعود على او جه.
(٣) ص : جامع .
(٤) ص : نام .
(٥) ص : الأوهة .
(٦) سورة « البقرة » : آية ١٠٩ .
(٧) سورة « الملائكة » : آية ١١ .

نطقاً [١] إلا ويدركه من كل شيء : وهناك تنتهي الأصوات الوجودية ، ولا يحجب عن الواصل هناك صوت علوياً [٢] كان أم سفلياً . ومن ذلك المقام يكون **السير في الله بالله** . ورأيت هناك وجود أمة الحروف العالية ، وقال لي : هي مثال لكل شيء وجودي في الملك والملكوت . وكشف لي عن سرّ قوت أهل ذلك العالم . وقال لي : هو من ريح فَوْح زهر أغصان سِدْرَة المنتهى وإثمارها لمن يليهم من العوالم . وقال لي : يتفاضل [٣] أهل هذه المرتبة في الرزق كما يتفاضل أهلُ كل عالم ومنزل من أهل الحس والمعنى . وهناك أضفت النَّبْق . وأراني الحقُّ هناك بعض مقامات الغامضين من أهل المعرفة . وكشف لي عن مصباح الإيمان يوقد عند ساق العرش الرابع عند جنة المأوى [٤] .

ثم نزلنا (٦٠) فلك الكواكب من الأطلس والبروج والمنازل . فرأيت أنوار الكل من ذلك الكوكب تُقْتَبَس . وهناك أطلعني الحق على كنوز أسرار ومواهب أنوار [٥] ومفاتيح خزائن أسرار الأسماء لمسمياتها . ومررنا على مقام أحمى [٦] . وقال لي الروح : هنا مقام المحمود ، وهذا الطلّسْمُ على الكنز المحمدي . وعنده فتح لي مقام الصَّفْوة . وانجلت لي منه القوابل الروحية

---

(١) ص : نطق .
(٢) ص : علوي ... سفلي .
(٣) ص : يتفاضلون .
(٤) في الهامش . ويظهر أنه من خط المعلق : « وكشف لي عن أسرار الأرياح الأربع : الجنوب والشمال والصبا والدبور . فرأيت الجنوب تخرج من الجهة الأولى وتمر على النار ، ثم تخرج إلى الشهادة . والشمال يخرج من النار ويمر على الجنة . والصبا والدبور يتولدان منهما . فالصبا هو الشمال ، ولكن أسمه بعد مروره على أهل الجنة ؛ والدبور هو الجنوب ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل النار . وتستقر هذه الرياح كلها تحت الأرض في كوة من عالم الخلاء (غير واضحة في الأصل) والقرن الصوري . وكشف لي عن الأشباح المنشأة بأرواحها من هذه الأرياح (لم يظهر منها إلا : الأ) في عالم الحس والخيال والملك والملكوت من عالم الحيوان وا (مطموسة) » .
(٥) ص : وا .
(٦) مشكولتان في الأصل .

ومحالّها في صفحات الزمان والمكان والأعيان . وقال لي : « إن في ذلك لآيات للمتوسِّمين [1] » . ثم تجلت لي منه السبعُ المثاني . ورأيت حقيقة قيام القرآن العظيم في ذلك المقام الكريم . ثم نوديتُ من ذلك النهج القويم : « إنّكَ لتَهْدِي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض [2] » . فقد اصطفيت لسرّ الجمع . واستخلصت بحقيقة البصر والسمع ؛ فأنت أكرمُ آية وسورة ، وأتمُّ خاتم بدوره .

ثم أمرت بفتح باب أبكار المعارف لكل عارف ، وفيض أنواع اللطائف لكل واقف .

ثم أُجِزْنا بالسير فممرنا بأسرع من طَرْفة العين من عالم المعنى والخيال على بُرَاق الهمة والترحال . ودخلنا دار الحس [3] بين عالم الإنْس .

— ٢٨ —

(موقف الجنات)[4]

أوقفني الحق على معاني الجنات . وقال لي : إنما هي صفات مجالي النفسية ، أعددتّها مواطِنَ لعبادي المقرَّبين . فأول ما أُدخلت دار الجلال . فإذا هي من لؤلؤ أبيض محيطة بكل الجنات . وإذا بها عين ماء ، مشعبة منها لكل جنة شُعْبة ، ولكل شعبة طعم ولون وريح ، وقال لي : **هذه عين الحياة الأبدية**[5] . وكل تحقيق يقع في قلب عارف إنما هو من قطرة أو نفحة أو لمعة من هذه الجنة . وفيها أعددتُ للعارفين : ما لا عينَ رَأَتْ ولا أُذُنَ سَمِعَتْ . وقال لي :

---

(١) سورة « الحجر » : ٧٥ .

(٢) سورة « الشورى » : ٥٢ — ٥٣ .

(٣) فوقها : إلى .

(٤) عن المعلق .

(٥) فوقها من المعلق : « واسمها الوسيلة ، وهي معروفة بنهر النيل ، وقال لي : ينزل إلى سدرة المنتهي ومنها إلى الدنيا منه شعبة ... » .

« اشْرَبْ ! » فتقدمتُ لأتناول إناءً [1] ذا كؤوس موضوعة ونمارق مصفوفة ؛ والكؤوس تمتلىء وتدور من نفسها . فتناولت كأساً قابلني : فشربتُ منه شيئاً لا شبيهَ له في المشارب والمطاعم والروائح ، إلا أنه كالمصباح الذي يسرج في مكان واسع حين دخل جوفي . ورأيت فيها مقامات العشاق والأشواق ، طائفة عليهم صُوَرٌ حسان مُزَيّنة بأنواع الزينة ، وأهلها سُكارى في أنفسهم لا يتعقلون الداخل أبداً ؛ ورأيت أكثر أهلها المسلمين من أهل الملل والنحل .

ثم سألت الروح المتلقي لي عند دخولي عن الله . فقال : إن الله (٦١) يتجلى لأهل هذه الجنة كالغمام ، فيخاطب أهلها بِرُسل من الملائكة ، وفيها من كبار البشر بعضُ الرسل .

ثم دخلنا طبقة أخرى تنوف عن أربعين درجة إلى فوق ؛ وهي مبنيّة من الياقوت الأحمر ، أعظم ارتفاعاً في الجو . وقال لي الروح : هذه الجنة ! أسُّها العلم وتعرف بالفضيلة . وهي دار السلام . وفي ربضها عينٌ [2] ما . اسمها عين الإيمان ، ولا يدخلها إلا من ذاق طعم الإيمان من الأمم . وفيها رأيت مراتب أهل الإيمان ، ورأيتُ فيها ملائكة مخلوقة من أعمال المؤمنين يغرسون أشجاراً ويبنون قصوراً . وفيها رأيت أشجاراً تحمل أثماراً جَمّاً ، وفيها أشجاراً تحمل عُمّارها الذين يسكنونها [3] . ورأيت فيها صوراً على كَرَاسٍ عالية ، وفي أيديهم أقلام وألواح ؛ وصرير أقلامهم لها طنين مُطْرِب تسمعها أهل الجنات كلها . وقال لي الروح : هذه الجنة أعدها الله تعالى لأهل النوافل والمجاهدين والشهداء . وفيها رأيت أكثر فقراء أمة محمد . وقال لي الروح : إن الله تعالى يتجلى لأهل هذه السماء عن بُعد يدركون منه المجلى ويعقلون منه الخطاب عن بُعد . وأكثر أهلها أهل الشفاعة ، وفيها سوق فيه

---

(١) ص : ناء .

(٢) فوقها : اسمها (مهدان وهو) الإيمان ولا يدخلها .

(٣) ص : يسكنوه .

أنواع الصور . يدخل المؤمن في أي صورة شاء ويدور ما شاء ويرجع (إلى) مكان ليس فيه تلك الصورة ، واسمه سوق الأمانة .

ثم صعدنا طبقة أخرى مكتوب على بابها : هذه دار الإرادة وجنّة المأوى [1] ، وبناؤها من الزبرجد الأخضر ، وفيها عين ماء منهمر ، له دويّ كالرعد [2] ، يخلق الله تعالى من ذلك الماء صوراً غريبة النشأ عجيبة المنظر ، حسنة الصورة والكلام . يخاطبون بأفصح اللغات . ويعرفون بكل لسان خلـْقة َ الله تعالى ، وليس لهم أكل وشرب إلا السماع من أنواع النغمات والآلات التي أعدها الله تعالى عندهم . وفيها داوود وسليمان ، وهي مقر الملوك العدل من أولاد آدم . وفيها من الزينة في مساكنها وأشخاصها وأنواع المعلمين والأحلية . ولا تزال فيها لوامع بروقٍ على ممر الأنفاس وهي باطن العرش ؛ وأكثر أهلها شاخصون إلى فوق . فسألتُ الروحَ فقال : ينظرون زينة العرش ويسمعون [و] أصوات أهله عند التجليات الغامضة المخصوصة بالمجنونين المطلوبين إليه (٦٢) من أهل الأرض .

وفيها رأيت سبعة أبحر تخر إلى أسفله ، لكل واحد لون ، وفيها محل تجلي الأسماء الحسنى ، وفيها يدبّر أمر أهل الجنات . والواصلُ إليها تنثني به الحواس الخمس حتى يبقى يدرك بكل حاسّة ما تدركه كل حاسة . وفيها تخرّق بصري الكونَ حتى أدركه حقيقيّةَ كل شيء في نفسه .

ثم دخلنا طبقة أخرى إلى فوق ، وهي أوسع دائرة . وقال لي الروح : هي دار القدرة ، واسمها الخُلد والعالية ؛ وبناؤها من مرجانة ، ولونها أصفر يعطي الحمرة ، وفيها من الأشخاص قدر [3] ما يعظم على السامع وصفه . ولا يمكن أن يُقدِّر أحدٌ ما فيها ، وعليهم تتنزل لوامع أنوارٍ بأخبار إلهية ؛ وفيها

---

(١) فوقها : واسمها الدرجة .

(٢) فوقها : التسنيم .

(٣) س : قدرا .

لوح القضاء في الآخرة والأولى ؛ وفيها ملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ وأهلها منتظرون [1] قدومَ أهل الأرض دائماً . لأن الله تعالى سخّرهم لتلقيهم إليه وللفيض على العارفين منهم . وقال لي الروح : هذه الدار أعدها الله تعالى للمشاهدة لأهل الجنات . وأكثرها شهداء المحبة . ينقلهم الله إليها بأشباحهم حتى القيامة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها النعيم ، وبناؤها من الفضة البيضاء . وقال لي الروح : هذه الجنة محلُّ تَجَلِّي السَّمْعِ . وفيها خَلَقَ الله آدم وخَمَّر طينته ، وهي محل الفطرة الأولى ، وبها كانت التسوية والنفخ للروح القدسي . وهي محل الأبرار أهل الصفوة ؛ ولم يكن أعظم منها بناءاً . ولا أوسع منها بناءاً [2] ؛ وفيها أهل العقل الأعظم متنافسين في معرفة الله . وقال لي : أول هبةِ فضةٍ يهبها الله تعالى للإنسان في الدنيا سر السمع في هذه الجنة . ولا يزال منها وبصره منصرف إليها حتى إلى تسعة أشهر من عمره . ثم يحجب عنها . وقال لي : سلاطين هذه الجنة الذين لم يعقلوا [3] في الدنيا أحوال المعاش قطعـــاً .

وفيها عين ماء اسمها : « الولاية » . وفيها رأيتُ الخَضِرَ فقال : لا أزال أتردد إلى هذا المكان في كل أسبوع مرة . وقال لي الروح : أكثر أهلها أهلُ الهمم في ترك تعقل ما سوى الله من الثقلين . وفيها نهر اسمه الصفا يَرِدُ [4] عليه الأولياء من أهل الدنيا بالهمة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها دار المواهب وهي الفردوس ، وبناؤها من الذهب . وهي محل الصِّدِّيقين . وفيها من سائر أولاد آدم والجن والملائكة ما لا

---

(١) ص : منتظرين .
(٢) فناءاً ؟
(٣) ص : يعقلون .
(٤) ص : يردون .

يحصى عددهم . وفيها أنهار من عَسَلٍ مُصَفّى لذة للشاربين .

جعلنا الله وإياكم من خُلّص عباده الصالحين [1] .

---

(١) إلى هنا تنتهي الرسالة . وقد تكون هذه نهايتها ؛ ولكن في أسفل الصفحة كلمة مكشوطة هي المحيلة إلى الصفحة التالية ، وقد امحت تماماً بحيث لا نستطيع أن نعرف منها هل الكلام يستمر بعد هذا ، أم الإحالة إلى شيء آخر مثل رسالة أخرى الخ . والذي يرد في ص ٦٣ التالية هو أبيات متفرقة بعضها « لشيخ الإسلام محمود ... الحلبي » .

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبتكرات

١ ــ الزمان الوجودي
٢ ــ هموم الشباب
٣ ــ مرآة نفسي (شعر)
٤ ــ الحور والنور
٥ ــ هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
٦ ــ نشيد الغريب (شعر)

(ب) دراسات أوروبية

١ ــ الموت والعبقرية
٢ ــ دراسات وجودية .
٣ ــ المنطق الصوري
٤ ــ النقد التاريخي
٥ ــ مدخل جديد إلى الفلسفة
٦ ــ الأخلاق النظرية
٧ ــ في الشعر الأوربي المعاصر
٨ ــ مناهج البحث العلمي

خلاصة الفكر الأوربي

١ ــ نيتشه
٢ ــ اشبنجلر
٣ ــ شوبنهور
٤ ــ أفلاطون
٥ ــ أرسطو
٦ ــ ربيع الفكر اليوناني
٧ ــ خريف الفكر اليوناني
٨ ــ المثالية الألمانية (شلنج)
٩ ــ كرنيادس
١٠ ــ سينوسيوس

(ج) دراسات إسلامية

١ — التراث اليوناني في الحضـــارة الإسلامية
٢ — تاريخ الإلحاد في الإسلام
٣ — شخصيات قلقة في الإسلام
٤ — الإنسانيةوالوجودية فيالفكر العربي
٥ — أرسطو عند العرب
٦ — المثل العقلية الأفلاطونية
٧ — منطق أرسطو في ٥ أجزاء
٨ — رابعة العدوية
٩ — شطحات الصوفية (أبو زيد البسطامي)
١٠ — روح الحضارة العربية
١١ — الإنسان الكامل في الإسلام
١٢ — التوحيدي : الإشارات الإلهية
١٣ — مسكوية : الحكمة الخالدة
١٤ — فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية
١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام
١٦ — في النفس لأرسطوطاليس
١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة
١٨ — ابن سينا : البرهان (من « الشفا »)
١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب
٢٠ — أفلوطين عند العرب
٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم
٢٢ — فلهوزن : الخوارج والشيعة
٢٣ — مؤلفات الغزالي
٢٤ — أرسطوطاليس : الطبيعة
٢٥ — الغزالي : فضائح الباطنية
٢٦ — أسين بلاثيوس : ابن عربي
٢٧ — دور العرب في تكوين الفكر الأوربي
٢٨ — مؤلفات ابن خلدون
٢٩ — مذاهب الإسلاميين
٣٠ — أبو سليمان المنطقي : صوان الحكمة
٣١ — أفلاطون في الاسلام
٣٢ — حنين بن إسحق : آداب الفلاسفة

(د) ترجمات (الروائع المائة)

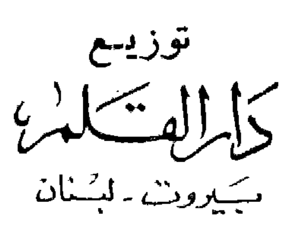
١ — ايشندورف : حياة حابر بائر
٢ — فوكيه : اندين
٣ — جيته : الديوان الشرقي
٤ — جيته : الأنساب المختارة

٥ ـ بيرن : أسفار اتشيلد هارولد ٧ ـ مسرحيات برشت
٦ ـ ثربانتس : دون كيخوته ٨ ـ مسرحيات لوركا

بالفرنسية

1. Le Problème de la mort. Le Caire, 1965.
2. La transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.
3. Histoire de la Philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.


Bibliotheca Alexandrina
0357291


توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان